

تعریف^۱

نویسنده: رزیل ابلسون^۲

نقد و ترجمه: رحمت‌الله رضایی*

چکیده

بحث «تعریف»، در غرب، با سقراط آغاز شد و همچنان با فراز و فرودهای بسیار ادامه دارد. نویسنده مقاله کوشیده است دیدگاه‌های پیش‌رو در این باره را در سه گروه عمده جای دهد: ذات‌گرایی، دیدگاه تجویزی (دستوری) و دیدگاه‌های زبانی. فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو، کانت و هوسرل در گروه نخست و کسانی مانند پاسکال، هابز، راسل، کواین، نیلسون گودمن و بیشتر منطق‌دانان معاصر در گروه دوم و اندیشمندانی همچون جان استوارت میل، مور و بیشتر اعضای مکتب تحلیل زبانی در گروه سوم جای می‌گیرند. نگارنده، پس از بیان دیدگاه‌های هر یک، به نقد و بررسی آنها پرداخته و در پایان نتیجه می‌گیرد که تعیین نوع تعریف، در هر مورد، بر حسب همان مورد است.

از دیدگاه مترجم، مقاله پیش‌رو دسته‌بندی و تحلیل‌های شایسته‌ای از کلیت بحث تعریف ارائه می‌دهد و از این رو، بیشتر مورد استناد پژوهشگران قرار می‌گیرد، اما با این همه، کاستی‌هایی در آن هست که از آن میان، تفکیک نکردن انواع و اقسام تعریف در نظر ارسطو ثیان است و بر این اساس، پرسش‌هایی را درباره ذات‌گرایی مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد بیشتر برآمده از عدم تبیین کافی آن است و همین امر، بر تمام مقاله سایه ابهام افکنده است، کاستی‌ای که مترجم در جبران آن کوشیده و دیدگاه منطق‌دانان مسلمان را که به نحوی متأثر از ارسطو هستند، در این باره توضیح داده است.

کلیدواژه‌ها

ذات‌گرایی، تجویزگرایی، نظریه زبانی، حد تام، تعلیل، ذوات الاسباب، شناخت حقیقی.

[مقدمه]

هرچند مسائل تعریف، همواره در بحث‌های فلسفی مطرح می‌شوند، اما بیشتر [فیلسوفان] این مسائل را حل شده می‌دانند. در عمل، هر کتاب منطقی، بخشی را به تعریف اختصاص می‌دهد و در آن، قوانینی تدوین و تمرین‌هایی برای به کارگیری این قوانین پیشنهاد می‌شود، چنانکه گویا پرسشی باقی نمانده است. با این هم، شگفت است که هیچ یک از مسائل معرفتی نیست که در سنجش با مسائل تعریف کمتر پاسخ داده شده باشد و هیچ موضوعی از تعریف نیست که نیازمند رویکرد تازه نباشد [اما برخلاف معرفت‌شناسی، کوشش‌ها درباره تعریف اندک است].

هرچند تعریف در هر زمینه پژوهشی جایگاه مهمی دارد، اما مسائل فلسفی اندکی درباره تعریف هست که منطقدانان و فیلسوفان بر آن توافق داشته باشند (مانند اینکه تعریف چیست، معیارهای تعریف کدام‌اند، تعریف چه نوع معرفتی را افاده می‌کند، آیا اصولاً معرفت مفید است یا نه؟). مروری بر اهمیت تعریف و سطح اختلاف‌های پیرامون آن، بررسی تازه و همه‌جانبه‌ای می‌طلبد. ما در این مقاله، برای دستیابی به بررسی دوباره مفهومی،^۳ دیدگاه‌های مهمی که تاکنون درباره تعریف ارائه شده است را خلاصه می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم که چرا هیچ یک از آنها کامل نیستند و آنگاه خواهیم گفت که چگونه می‌توان برتری‌های نسبی هر یک را در رویکرد تازه جای داد.

تمام دیدگاه‌های مطرح درباره تعریف را با توجه به گوناگونی‌هایی که در درون هر گروه هست، می‌توان در سه گروه کلی گنجانند. این سه دیدگاه کلی را می‌توان «ذات‌گرایانه»،^۴ «تجویزی»^۵ و «زبانی»^۶ نامید. هدف این دسته‌بندی آن نیست که فشرده تاریخی دقیق [از تمام مباحث پیوسته با تعریف] ارائه کند، بلکه تنها می‌خواهد نمای کلی و سودمندی، به منظور بیان پاره‌ای از مسائل و مباحث نشان دهد. بنابراین، به روشنی می‌توان گروهی از فیلسوفان برجسته را

در یکی از این دسته‌ها جای داد، اما فیلسوفان دیگری [هم هستند] که از دیدگاه این مقاله در گروه ویژه‌ای جای می‌گیرند و به دیدگاه دیگری جز آنچه گفته شد، باور دارند. از این رو، باید دانست که تمام نقدهای گفته شده، به همه فیلسوفان، مانند گروه فیلسوفان نقد شده، بر نمی‌گردد.

نویسندگانی که تفسیر و توجیه آنها از تعریف، بیشتر در گروه ذات‌گرا قرار دارد، دربرگیرنده فیلسوفانی مانند افلاطون، ارسطو، کانت و هوسرل است. نویسندگانی که بر دیدگاه تجویزگرایی پای می‌فشارند، کسانی مانند پاسکال، هابز، راسل، کواین، نیلسون گودمن، رودلف کارناب، همپل و بیشتر منطقدانان معاصر هستند. جان استوارت میل و جورج ادوارد مور (تا اندازه‌ای)، ریچارد رابینسون و بیشتر اعضای مکتب تحلیل زبانی به دیدگاه زبانی باور دارند.

بر اساس دیدگاه ذات‌گرایانه، در مقایسه با قضایای توصیفی،^٧ تعریف‌ها معرفت دقیق‌تر و یقینی‌تر ارائه می‌دهند. این معرفت‌ها و آگاهی‌ها از راه خطاناپذیر^٨ شناختی به دست می‌آید که با تعبیرهای گوناگون، آن را «بینش عقلی»،^٩ «شهود»،^{١٠} «تأمل»^{١١} یا «تحلیل مفهومی»^{١٢} می‌نامند. تجویزگرایان در اینکه تعریف‌ها خطاناپذیر^{١٣} هستند، با ذات‌گرایان هم عقیده‌اند، اما خطاناپذیری آنها را چنین توجیه می‌کنند که آن‌ها آگاهی‌ها و شناختی به ما نمی‌دهند، بلکه نمادهای قراردادی هستند. قدر مشترک دیدگاه زبانی و ذات‌گرایی در این است که تعریف‌ها، معرفت‌بخش‌اند، اما دیدگاه زبانی در رد این ادعا که تعریف، معرفت‌تردیدناپذیر و خطاناپذیر را منتقل می‌کند با تجویزگرایان نیز هم عقیده‌اند. دیدگاه زبانی بر آن است که تعریف‌ها، گزارش‌های تجربی از رفتار زبانی هستند (و از این رو، خطاناپذیراند).

ذات‌گرایی

دیدگاه ذات‌گرا، نخست از سوی سقراط و افلاطون مطرح شد. سقراط در جلب نگاه‌ها به اهمیت

تعریف‌ها شهرت دارد. پرسش معمول مورد علاقه او آن بود که «برای مثال، فضیلت و عدالت به چه معناست؟» و این پرسش‌ها به مبدأ و خاستگاهی ویژه برای پژوهشی ویژه تبدیل شد. اما سقراط روشن نکرد که در پی یافتن چه نوع پاسخی است. در اتوفرون،^{۱۴} افلاطون گزارش می‌دهد که سقراط در پاسخ به پرسش از چیستی زهد، در پی یافتن نوع پاسخی بود که بتواند «ایده کلی را که موجب پرهیزکاری پرهیزکار می‌گردد» تبیین کند و خواهان «معیاری بود که با نگاه به آن، بتوان رفتارها را اندازه‌گیری کرد». اما افلاطون توضیح نمی‌دهد که منظور سقراط از «ایده» و «معیار» چه بود و چگونه می‌توان به هنگام تعریف یک اصطلاح، «ایده» یا «معیار»ی را به وجود آورد. ریچارد رابینسون^{۱۵} در کتاب خود به نام *دیالکتیک قدیمی ترا افلاطون*^{۱۶} می‌گوید پرسش از اینکه «X چیست؟» ناشناختنی‌تر از آن است که سقراط گمان می‌کرد و با توجه به نوع زمینه طرح آن، می‌تواند پاسخ‌های گوناگون داشته باشد.

افلاطون

کوشش‌های افلاطون برای تبیین معنای پرسش سقراط که «X چیست؟» در دیالوگ‌های واپسین‌اش، به نظریه معروف *مُثل*^{۱۷} انجامید که شاخصه متافیزیکی و معرفت‌شناسی افلاطونی است. افلاطون، در عبارت مهمی از کتاب *جمهوری*، میان دو نوع متعلق معرفت (اشیاء محسوس و مثل) و میان دو شیوه معرفت (ادراک حسی و دریافت عقلانی) تمایز می‌گذارد. اشیاء محسوس، متعلق رأی و گمان^{۱۸} هستند، در حالی که مثل و صورت‌های انتزاعی، متعلق معرفت فلسفی. اشیاء فیزیکی، سایه‌ها و تصویرها، برداشتی ناقص و زودگذر از مثل هستند؛ معرفت حسی ما نسبت به این اشیاء، همانندی غیردقیقی به معرفت ما به انواع کامل انتزاعی دارد. تعریف‌ها، توصیف‌گر صورت‌ها و مثل هستند و از آنجا که مثل، کامل و تغییرناپذیرند، تعریف‌ها نیز دقیق بوده و درست

بیانگر حقایقی هستند، به شرط آنکه از راه شایسته به دست آمده باشند. اما قضایای تجربی، بیانگر اشیاء محسوس اند و از این رو، حکایت گر شباهت‌های فی الجمله قابل اعتماد از حقیقت هستند.

الگو و کپی

مقایسه افلاطون میان تعریف و توصیف تجربی - مقایسه‌ای که دیدگاه‌های ذات‌گرایانه بر آن استوار است - با تمثیل و مقایسه دوم، میان ارتباط الگو^{۱۹} با کپی^{۲۰} و ارتباط تعریف با یک حمل و إسناد صرف، کامل می‌شود. این تمثیل، زمانی از سوی سقراط پیشنهاد می‌گردد که وی خواهان «معیاری است که با نگاه به آن بتوان به اندازه‌گیری اعمال پرداخت». افلاطون فرایند دانستن و معرفت‌یابی را همچون فرایند ساختن مجسمه یا خانه‌ای به وسیله استاد این کار می‌داند. این مجسمه، «کپی برداری» از الگویی است که برای این کار ساخته شده و خانه هم در معنای اول، «کپی» از نقشه معمار است، و در معنای دیگر، «کپی» از الگویی کوچک، و در معنای سوم، «کپی» از اندیشه ذهنی سازنده آن است. اینکه افلاطون در تبیین مشکلات مفهومی، اشاره‌های چندباره به هنر و حرفه‌ها دارد، بیانگر آن است که تمثیل ارتباط مدل - کپی، نقش مهمی در معرفت‌شناسی افلاطون دارد.

بدین ترتیب، ذات‌گرایی افلاطونی، دو نوع پاسخ (که هر دو بر تمثیل استوار است) به این پرسش‌ها می‌دهد که «تعریف‌ها چه نوع قضایایی هستند؟»، «هدف تعریف چیست؟» و «چگونه می‌توان درباره تعریف‌ها داوری کرد؟». وی در آغاز می‌گوید که تعریف‌ها، توصیف‌هایی هستند از اشیائی شبیه میزها، صندلی‌ها و اشیاء معمولی دیگر، یعنی هدف این تعریف‌ها ارائه اطلاعات توصیفی از متعلقات آنها است و به وسیله شیوه‌ای شناختی که مانند ادراک حسی است، تأیید و تصدیق می‌گردند، هر چند، مستقل از ارگان‌های حسی هستند. دیگر اینکه، ذات‌گرایی افلاطونی،

ارتباط میان متعلقات تعریف‌ها و متعلقات توصیف‌های تجربی را اینگونه مشخص می‌کند که متعلقات تعریف‌ها، الگوهایی هستند که توصیف‌های تجربی از آنها کپی شده‌اند.

کفایت استعاره الگو

استعاره‌ها^{۲۱} بر اساس دو معیار می‌توانند مناسب یا نامناسب، مقرب یا مبعّد باشند: (۱) اندازه و اهمیت شباهت‌های معلوم میان اشیاء مورد مقایسه؛ (۲) اندازه و اهمیت حقایق که پیش‌تر مجهول بوده و استعاره بیانگر آن است. اکنون، استعاره افلاطونی از الگوهای نادیده، تا چه اندازه این معیارها را برآورده می‌کند؟

نخستین اصطلاح در مقایسه و استعاره افلاطون، مثال و صورت انتزاعی و کلی است که تعریف، بنا بر ادعا، توصیف‌گر آن است. دومین اصطلاح، الگو برای نقاشی یا نمونه برای خیاطی است. همانگونه که نقاش به الگو و خیاط به نمونه مورد نظر خود نگاه می‌کند، فیلسوف هم می‌تواند با نگاه به مثل در پی تشخیص و تعیین معیارهایی برآید که بر اساس آن، اشیاء را در دسته و گروه ویژه‌ای قرار دهد و معرفت دقیق درباره ویژگی‌های آن دسته را به دست آورد.

حال، شباهت‌های معلوم میان مثل و الگوها، که این استعاره بر آنها استوار شده است، چیست؟ از آنجا که در ظاهر هیچ شباهت حقیقی برای مقایسه وجود ندارد، طرح این پرسش، بدین معنا است از آغاز می‌دانیم استعاره پیش‌گفته از اول، ناقص و ناکافی است. مثل افلاطونی، برخلاف الگو و نمونه، هیچ ویژگی قابل دیدنی ندارد تا بتوان بر آن اساس گفت که به چه چیز «شباهت» دارد. بدین ترتیب، اگر استعاره الگو، ارزشی داشته باشد، به طور کلی آن ارزش باید در محتوای این استعاره باشد، نه در زمینه‌های ظاهری آن.

اول اینکه، استعاره الگویی، بیانگر آن است که آنچه تعریف‌ها و نتایج آن به وجود می‌آورد، همه

از جنس معرفت است. هرگاه در دیالوگ‌های افلاطونی، پرسشی درباره حقیقت یا درباره حکم مطرح شود، این پرسش، مشکلی برای تعریف شمرده می‌شود. برای مثال، وقتی سقراط و اتوفرون در کتاب/توفرون، درباره ویژگی پدر تحت تعقیبی که از سوی فرزندش متهم به قتل است، گفتگو می‌کنند، سقراط چنان وانمود می‌کند که گویا با ارائه تعریفی روشن از پارسایی، می‌توان مسئله را پاسخ گفت - به گونه‌ای که انسان می‌تواند با نگاه به تعریف و عمل، تعیین کند که آیا آنها با همدیگر هم‌خوانی دارند یا نه؟ ما می‌توانیم نقاشی یا لباسی را با مقایسه به الگو و نمونه آن ارزیابی کنیم، اما نمی‌توان درباره عمل به این شیوه داوری کرد و آنها را طبقه‌بندی نمود. گاهی می‌توان توصیف و ارزیابی را از راه مقایسه با نمونه آن به دست آورد. به این اعتبار، ذات‌گرایی افلاطونی، گمراه‌کننده (مبعد) است تا روشنی‌بخش (مقرب).

استعاره الگوی نادیده، بیانگر مطلب دیگری نیز هست و آن اینکه تعریف برای ما، معرفت قاطع و دقیقی ارائه می‌دهد، آن‌گونه که طرح‌ها، مقیاس‌بالایی برای همسانی و دقت در آثار هنری مانند معماری را فراهم می‌کند. اما تعریف‌ها زمانی دقت را افزایش می‌دهد که تنها به منظور هدف‌های فنی، معانی اصلی واژه‌ها را تغییر دهد. به طور کلی، یک تعریف، به این اعتبار که مفهومی را با مفهوم متفاوت جابجا می‌کند، نمی‌تواند دقیق‌تر از مفهومی باشد که آن را تعریف می‌کند. تصور ما از آنچه موجب بلوغ می‌شود، مبهم است؛ اگر در پی تشخیص سن دقیقی برایم که موجب جدایی کودکی از بزرگسالی می‌شود، ممکن است بینش نخستین را هم از دست بدهیم که براساس آن، درباره جایگزین کردن مفهوم فردی که سال‌های مشخصی از تولد او گذشته باشد، به جای مفهوم بلوغ، گفت و گو می‌کردیم.

استعاره الگو، یکسره گمراه‌کننده نیست، زیرا دست‌کم بیانگر شباهتی واقعی میان اصطلاحات مورد مقایسه است. ارتباط میان تعریف‌ها و توصیف‌های تجربی، از یک نظر، معمولی‌تر از ارتباط

میان نقاشی و الگوی آن است. درباره نقاشی (از پاره‌ای جهات) اینگونه داوری می‌کنیم که آیا آن نقاشی، شبیه الگوی خود است یا نه، اما توصیف تجربی، «برای مثال، این میز گرد است»، اینگونه اثبات می‌شود که به میز نگاه می‌کنیم تا ببینیم که آیا ویژگی‌های معرف میزها و گرد بودن را دارد یا نه. اما اگر از ما پرسیده شود: «آیا آن شخص، الگوی خوبی است؟» یا اینکه: «آیا آن تعریف، تعریف خوبی است؟» نمی‌توانیم به چیزی نگاه کنیم تا بدانیم که این الگو، خود، نقاشی آن است یا نه، و نمی‌توان به مثال تعریف نگاه کرد و گفت که این تعریف خاص، خود، نمونه و مصداقی از آن است یا نه. نمی‌توان تعریف‌ها را درست به همان صورتی ارزیابی کرد که توصیف‌های تجربی ارزیابی می‌شود، چنانکه نمی‌توان الگوها را درست همانند نقاشی‌ها ارزیابی و مورد داوری قرار داد. بنابراین، مقایسه میان تعریف‌ها و توصیف‌های تجربی، که مبدأ ذات‌گرایی افلاطونی شمرده می‌شود، سرانجام خود متناقض است.

ارسطو

می‌توان پیشینه تمام نظریه‌های بعدی درباره تعریف را در آثار ارسطو یافت، اما ارسطو اهمیت زیاد به ذات‌گرایی نوع خودش می‌داد و از این رهگذر، به تبیین ماهیت «تعریف حقیقی»،^{۲۲} به گونه‌ای متفاوت از «تعریف شرح الاسمی»^{۲۳} (خواه آن را تعریف تجویزی بدانیم یا زبانی)، می‌پرداخت. ارسطو همانند افلاطون، بر شباهت میان تعریف‌ها و قضایای ناظر به واقع^{۲۴} پافشاری می‌کرد و اینکه تعریف‌ها، اطلاعات و معرفت‌های دقیق و قطعی ارائه می‌دهند را مفروض می‌دانست. اما ارسطو برای تبیین ماهیت خاص تعریف‌ها استعاره کمکی متفاوت را به کار می‌گیرد. مهم‌ترین ویژگی بسیاری از بحث‌های ارسطو درباره تعریف، پای فشردن بر این نکته است که تعریف واقعی باید یک نحوه تبیین علی از معرف ارائه کند. ارسطو در کتاب فیزیک چهار نوع علت را از هم جدا

می‌کند: علت صوری، مادی، غایی و فاعلی. وی سه نوع نخست را علت‌های «درونی»^{۲۵} و علت فاعلی نسبت به معلولات آن را معمولاً «بیرونی»^{۲۶} می‌داند. علل درونی از راه تأمل همگانی به دست نمی‌آید، بلکه باید از راه شهود انتزاعی کشف شود. تبیین علی که تعریف ارائه می‌دهد، براساس یک یا چند علت درونی صورت می‌گیرد.^{۲۷}

تعریف و علیت

توضیح این مسئله که منظور دقیق ارسطو از «علت درونی» چیست، آسان نیست. به نظر می‌رسد منظور ارسطو آن است که علت‌های درونی، برخلاف علت‌های اتفاقی،^{۲۸} نسبت به معلول‌های خود از ضرورت^{۲۹} برخوردار هستند. اما هرگز روشن نیست که این ضرورت، چگونه ضرورتی است. تبیین این ضرورت براساس علیت، گونه‌ای استدلال دُوری خواهد بود. از سوی دیگر، این سخن که ضرورت، امری منطقی است، در ظاهر تنها بیان دیگری از این سخن است که معلول بر اساس علت آن تعریف می‌شود و این، دُور دیگری است. به عنوان نمونه‌ای از تعریف علی، ارسطو خسوف را به گرفتن نور ماه تعریف می‌کند، زیرا زمین میان ماه و خورشید قرار می‌گیرد.^{۳۰} این مثال، تأییدی است بر اینکه اگر چیزی علت درونی باشد، باید بخشی از تعریف باشد. اما مشکل اینجا است که تعریف براساس علیت درونی تبیین گردید و علیت درونی بر اساس ضرورت و ضرورت بر اساس تعریف. بدین ترتیب، خسوف ارسطو، ما را در تاریکی رها کرده و مشکلی را بر نمی‌آورد.

طبقه‌بندی و علیت

مشکل آن است که نظریه علیت درونی، استعاره است. همانگونه که هسته، درون بادام است، علت ذاتی، علت «درونی» معرف نیست، بلکه علت ذاتی تنها به گونه‌ای مجازی «درونی» است.^{۳۱}

این استعاره دو اصل مهم اما تردیدآور را مطرح می‌کند: (۱) معرفت علمی کاملاً برآمده از تعریف‌ها و نتایج آنها است؛ (۲) طبقه‌بندی نظام‌مند و سامان‌یافته، همان تبیین نظری^{۳۲} است. اگر تعریف یک اصطلاح همان ارائه تبیین علی مدلول آن است و اگر طبقه‌بندی شیئی بر اساس انواع و اجناس آن، برای استنباط قوانین حاکم بر رفتار آن کافی باشد، در آن صورت، زمانی کار پژوهش علمی کامل است که نظام جامعی از طبقه‌بندی به وجود آمده باشد. از این رو، ارسطو در تحلیلات ثانی نوشت: «معرفت علمی،^{۳۳} داوری درباره اشیا کلی و ضروری است، یعنی نتایج برهان^{۳۴} و تمامی معرفت‌های علمی، ناشی از اصول اولیه است» و «اصول نخستین برهان، تعاریف هستند».^{۳۵}

روشن است که معرفت علمی به صورت کامل قابل استنتاج از مجموعه‌ای از تعریف‌ها نیست و طبقه‌بندی سامان‌یافته تنها بخش کوچکی از فرایند علمی است. مفاهیم ارسطویی از علیت و تبیین تقریباً به صورت کامل از علم جدید کنار گذاشته شده است و علت‌ها را یکسره به شیوه‌های متفاوت می‌شناسند. اما در اینجا به ویژگی منسوخ استفاده ارسطو از «علیت» و «تبیین» نمی‌پردازیم. این مسئله بیشتر امری واژه‌شناختی است که آیا می‌توان در چارچوب ارسطویی به کاربرد این واژه‌ها ادامه داد یا اینکه آنها را به فرایندهای دانش فیزیک جدید محدود کرد. با این حال، درباره دشواری توضیح کارکردها و معیارهای تعریف، نباید ادعای ارسطو مبنی بر اینکه تعریف‌ها بیانگر علت‌های درونی معرفت آنها است، غلط شمرده شود، بلکه باید آن را استعاره گمراه‌کننده دانست؛ زیرا تفاوتی را که در پی توضیح آن بود از میان برمی‌دارد، یعنی تفاوت میان تعریف‌ها و قضایای تجربی ناظر به واقع، تفاوت میان روش ارزیابی تعریف‌ها و روش تأیید فرضیه‌های واقعی و تفاوت میان کارکردهای ویژه تعریف و هدف‌های کلی پژوهش علمی.

ایده‌ها و مفاهیم

استعاره سوم که در تأیید دیدگاه ذات‌گرایانه‌ی تعریف به کار رفته است، ریشه در دوگانه‌انگاری^{۳۶} دکارتی دارد. دکارت خود، به تفسیر تجویزی تعریف گرایش داشته، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اما جان لاک، کانت، هوسرل و دیگر فیلسوفانی که دوگانگی دکارتی میان «جهان درون»^{۳۷} ذهن و «جهان بیرون»^{۳۸} رویدادهای فیزیکی را پذیرفتند، دیدگاه ذات‌گرایانه را برگرفتند، یعنی پژوهش فلسفی می‌بایست اطلاعات و معرفت‌هایی درباره مجموعه خاص از اشیاء (این اشیاء از نظر لاک، هیوم و هوسرل «ایده‌ها» و اما از نظر کانت، هاینریش ریکرت^{۳۹} و مور «مفاهیم» هستند) ارائه دهد و با شیوه‌های خطاناپذیر شناختی قابل کشف باشد (این شیوه‌ها از نظر لاک و هوسرل «تأمل»^{۴۰} و از نظر هیوم، کانت، ریکرت و مور «تحلیل» است).

به باور لاک، جهان بیرون مربوط به اشیاء مادی و حرکات آنها را می‌توان از طریق قوانین فیزیکی کشف کرد، در حالی که جهان درون اندیشه‌ها و ایده‌ها با قوانین روان‌شناختی قابل کشف‌اند که خود، براساس تأمل در محتواهای ذهن به دست آمده است. این محتواها در برگیرنده اندیشه‌های مرکب و بسیط‌اند؛ وظیفه فلسفه، تحلیل اندیشه‌های مرکب به عناصر بسیط آنها و توصیف شیوه ترکیب آنها است.

کانت، میان تعریف‌های «تحلیلی»^{۴۱} و «ترکیبی»^{۴۲} تفاوت گذاشت، به این معنا که تعریف‌های تحلیلی، شناسایی و تشخیص عناصر بسیط (محمول) بیرون از مفاهیمی است که فاهمه آنها را به وجود آورده است و تعریف‌های ترکیبی را صورت بندی قوانین نظامی می‌دانست که مفروضات پیشینی ترکیبی ریاضیات و فیزیک به وجود می‌آورد.

فیلسوفان مورد بحث همانند پیشینیان خود، تصور می‌کردند که تعریف‌ها، انتقال‌دهنده معرفت از اشیائی هستند، مانند اندیشه‌ها، خیال‌ها، ذات‌ها، مفاهیم یا معانی، که ماهیت آنها پشتوانه

دقت و یقینی بودن این معرفت است و نیز نشان می‌دهد که این گونه از معرفت با شیوه خاصی از شناخت به دست می‌آید - تأمل، درون‌نگری،^{۴۳} شهود^{۴۴} یا تحلیل مفهومی.^{۴۵} بدین ترتیب، محتوای واقعی استعاره جهان خصوصی به ظاهر همان محتوای استعاره‌های ذات‌گرایانه‌ای است که پیش‌تر بررسی شد. تفاوت میان جهان خصوصی و استعاره‌های ذات‌گرایانه (جز تفاوت واژه‌شناختی) را می‌بایست در کاربردهای معنی‌دار این استعاره جست و جو کرد. با این حال، تفاوت مهمی میان فیلسوفانی مانند لاک، هیوم و هوسرل وجود دارد، به این معنا که هوسرل و هیوم، واژه تعریف را در کاربرد متعارف آن حفظ کردند و تحلیل درون‌نگرانه خود از اندیشه‌ها را تعریف نمی‌دانستند، اما فیلسوفانی مانند کانت، ریکرت و لوییس، تعریف‌های فلسفی را دستاورد تحلیل مفهومی می‌دانستند.

اما هر دو گروه، تفاوت ارسطویی میان تعریف‌های حقیقی و شرح الاسمی را به کار می‌برند، جز اینکه پیروان گروه نخست، دستاوردهای مطالعات درون‌نگرانه خود را «تعریف» نمی‌نامند، زیرا آنان تعریف‌ها را توصیف‌هایی از کارکردهای ذهن می‌دانند، همانند توصیف ساعتی که به منظور بازبینی، تکه‌تکه شود. آنان گونه خاصی از شناخت را در نظر دارند که به وسیله آن، چگونگی ترکیب اندیشه بسیط و تبدیل آن‌ها به اندیشه مرکب، به دست می‌آید و آن را بینش یا دریافت درونی می‌دانند که مانند دیدن^{۴۶} و لمس است. اما پیروان گروهی که ذهن انتزاعی‌تری دارند، قوه خاصی را که با آن تعریف‌های حقیقی (یا تحلیلی یا توضیحی) به دست می‌آید، با تجربه‌ای از پیوند منطقی شناخت (که نزد منطق‌دانان و ریاضی‌دانان رایج است) می‌سنجند، نه اینکه آن را به هرگونه ادراک حسی تشبیه کنند. آنان «فهم معانی لغات»، «تحلیل منطقی» و «فهم محتوای مفهوم» را مطرح می‌کنند، نه دیدن یا دریافت «محتوای ذهن» را. از این رو، این نظریه پردازان دو نوع جهان را تصور کرده‌اند: جهان مشهود خصوصی یا اندیشه‌های عینی،

داده‌های حسی، کیفیات ثانوی و مانند آنها و جهان مربوط به مفاهیم انتزاعی یا معانی. البته برخی مانند کانت، هوسرل و لوییس عموماً هر دو جهان را نمی‌پذیرند.

بنابراین، این دو استعاره بیانگر چه چیزی هستند و چگونه کاربردهای خود را روشن می‌کنند؟ استعاره جهان خصوصی مربوط به ادراک حسی که، بنا بر ادعا، با تعریف‌های ائده‌های مرکب توصیف می‌شود، بیانگر آن است که چنان تعریف‌هایی، مانند گزارش از خیال‌ها، رؤیاها و دیگر تجربه‌های خصوصی، می‌بایست در آغاز ارزشمند شمرده شوند (به شرط اینکه صادقانه و یکپارچه بیان شوند)، زیرا نمی‌توان با مشاهده همگانی به ارزیابی آنها پرداخت. این ویژگی را می‌توان ویژگی چالش‌ناپذیر تعریف‌ها و نتایج تحلیلی آنها دانست، در برابر خطاپذیری قضایای تجربی. اما این دیدگاه، تعریف را از هر گونه ادعای ناظر به اعتبار عینی محروم می‌سازد و در بردارنده آن است که هر شخص بتواند تعریف خاص خود را داشته باشد، همانگونه که هر شخص می‌تواند رؤیا‌های خاص خود را داشته باشد.

استعاره جهان مفاهیم و معانی، ویژگی خودتضمینی^{۴۷} را نیز به تعریف نسبت می‌دهد، اما با این حقیقت متعارف سازگاری خوبی دارد که درباره پاره‌ای از تعریف‌ها تردید داریم و پاره‌ای را می‌پذیریم - برای اینکه شناخت روابط منطقی، جدا از اینکه تا چه اندازه شهودی است، تجربه مشترک اجتماعی است. مابقی درنگ و به گونه خصوصی می‌فهمیم، می‌بینیم، درمی‌یابیم که قضیه «p.q» مستلزم قضیه «q» است، اما می‌توان این حقیقت را با استدلال نیز همراه کرد و خواهان نشانه‌هایی برای اثبات آن شد (به همان صورت مفروضات نظام منطقی). اما این استعاره، نسبت به تمام استعاره‌هایی که بررسی شد، هرگز استعاره‌ای [خوب] نمی‌نماید و به صورت نامحسوس، تعریف ذات‌گرایانه را با مفهوم تجویزی تعریف درهم می‌آمیزد و هم بیانگر بسیاری چیزها هست و هم نیست. این استعاره بیانگر آن است که تعریف‌ها، حقایق منطقی بوده و از یقین منطقی

برخوردار است. برخی تعریف‌ها بدتر از دیگر تعریف‌ها هستند، اما تمام حقایق منطقی از نظر ارزشی برابرند. افزون بر اینکه این استعاره نمی‌تواند بیانگر چگونگی ارزیابی تعاریف باشد امانه به وسیله سازگاری صوری آنها (معیاری که با آن نظام حقایق منطقی را تأیید می‌کنیم). با این همه، تعریف گاو به حیوانی سه پا از سوی همگان رد خواهد شد، زیرا ارتباطی با تناقض ندارد. می‌توان نشان داد که انکار حقیقتی منطقی همراه با تناقض است، اما انکار تعریف در صورتی به تناقض می‌انجامد که آن تعریف را از پیش پذیرفته باشیم. هر چند عدم تناقض، شرط کافی برای نظام حقایق منطقی است، اما برای تعریف تنها یک شرط لازم است؛ با این همه، هیچ شرط دیگری از سوی پدیدارشناسی منطقی^{۴۸} ارائه نشده است.

تجویز گرایبی

دیدگاه‌های ذات گرایانه مدعی است که تعریف‌ها قضایایی هستند بیانگر اموری که می‌توان آنها را به صدق و کذب متصف کرد. اما ذات گرایان در تبیین شیوه و چرایی تفاوت میان تعریف‌ها و قضایای معمولی ناظر به حقایق، مشکل داشتند و از این رو، به استعاره و تشبیه روی آوردند. از آنجا که نظریه‌های تجویز گرا نمی‌پذیرند که تعریف‌ها نوعی قضایا باشند، با این مشکل روبرو مواجه نیستند. تجویز گرا تعریف را به جمله‌های امری^{۴۹} تشبیه می‌کند، نه جمله‌های خبری^{۵۰} و آنها را دارای کارکرد قوانین نحوی^{۵۱} یا سمانتیکی^{۵۲} برای تجویز اعمال زبانی می‌داند.

دو دیدگاه تجویز گرایانه اصلی وجود دارد: [تسمیه گرا (نام گرا) و صورت گرا]. نوع تسمیه گرا،^{۵۳} تعریف‌ها را به عنوان قوانین سمانتیکی برای اسناد نام‌ها به اشیاء تبیین می‌کند، در حالی که نوع صورت گرا،^{۵۴} تعریف‌ها را قوانین نحوی برای اختصارات مجموعه‌ای از نمادها می‌داند.

می توان پیشینه دیدگاه تجویز گرا را در سوفیست ها و شکاکان یونان یافت، اما در این مقاله به منابع تازه این دیدگاه ها می پردازیم. پیدایش علم در قرن هفدهم همراه با نپذیرفتن همه جانبه اندیشه های قرون وسطی بود، به ویژه مفهوم قرون وسطایی تعریف به عنوان تسری شهود متافیزیکی به حوزه شکل ها و صورت های ثابت. نظریه های نام گرای زبان از سوی سوفیست ها و کلیون هم روزگار افلاطون به منظور حذف باور از عینیت معرفت، به کار می رفت و بار دیگر از سوی مدرسیان قرون وسطایی تندرو برای برانداختن کنترل کلام بر علم به کار رفت و در قرن هفدهم، به سنگ بنایی برای بنیاد نهادن معرفت بر پایه علمی جدید تبدیل گردید.

آثار قرن هفدهم درباره تعریف به کلی از نفوذ ذات گرایی کلاسیک رها نیست. نظریه های تجویز گرای قرن هفدهم درباره تعریف می کوشید از تردیدهای ذات گرایی دوری کند و نقش اخباری تعریف را کنار بگذارد، با این حال، آنان نتوانستند برای تفاوت نهادن میان تعریف های خوب از تعریف های بد معیار درستی ارائه کنند، مگر اینکه نوعی کارکرد اخباری برای تعریف ها در نظر بگیرند.

نام گرایی

به نظر بیکن و هابز، تعریف ها، کارکرد درمانی^{۵۰} دارند، به این معنا که به زدودن ابهام، بن بست ها و پیچیدگی از زبان می پردازند. با توجه به اینکه آمیزش سمانتیکی و معنایی، خاستگاه مهمی برای دشواری فکری به شمار می آید، آنان می خواستند راه و شیوه تازه ای برای نظام معرفتی هموار کنند و با فروکاستن تعریف به ویژگی های مشهود و قابل اندازه گیری به ارزیابی مفاهیم موجود بپردازند. بدین ترتیب، تعریف، همانند تیغ جراحی برای بریدن لایه های متافیزیکی شمرده می شد، همانگونه که بیکن در بند ۵۹ از کتاب/ارگانون جدید آورده است:

ولکن بت‌های بازاری،^{۵۶} مشکل‌ترین بت‌ها هستند، یعنی آنها بت‌هایی هستند که از طریق اتحاد با لغات و اسامی به فهم ما نفوذ نموده‌اند، و همین امر موجب گردیده که فلسفه و علم، فربه و ناکارآمد گردد. به دلیل اینکه مباحث عالی و صوری از سوی اندیشمندان اغلب به بحث درباره لغات و اسامی پایان می‌یابد، یعنی عاقلانه‌تر آن است که با آنها آغاز و به کمک تعاریف است که آنها نظام می‌یابند.^{۵۷}

توماس هابز نیز بر جایگاه روشنگری تعاریف‌ها تأکید کرده و هندسه را الگوی خود می‌داند.

وی در کتاب *لیویاتان* چنین نوشت:

بنابراین، به دلیل اینکه حقیقت، مبتنی بر نظام‌مندی درست اسامی در تصدیقات ما است، انسان در جست و جوی حقیقت مشخصی نیازمند آن است که معنای اسمی را به یاد آورد که به کار می‌برد... در غیر آن، خود را همچون پرنده‌ای در دام گیرانداخته است. از این رو، انسان در هندسه، به عنوان تنها علمی که تاکنون توانسته است به خاطر خدمت به انسان، رضایت خداوند را به دست آورد، با رسیدگی به معانی لغات آغاز می‌نماید، یعنی رسیدگی به معانی که آن را تعریف می‌نامند و در آغاز محاسبات‌شان آن را مطرح می‌نمایند.^{۵۸}

بدین ترتیب، تعاریف‌ها موجب زدودن تردیدها شده و «رسیدگی به معانی» را انجام می‌دهند، نه انتقال معرفت از قلمروی ذات‌ها را. تعاریف‌ها در آغاز پژوهش آورده می‌شوند، نه در اوج پژوهش، چنانکه در هندسه اینگونه است، همانگونه که متافیزیک و علوم طبیعی ارسطویی چنین است. به باور هابز «تمام دانش‌های ما مبتنی بر نظام درست اسامی در باورها و اعتقادات است». یک گزاره، اسمی را به اسم دیگری پیوند می‌دهد و نتیجه‌ای را به دست می‌آورد یا گزاره‌ای را از گزاره دیگری استنتاج می‌کند. از این رو، ساختار اندیشه علمی، بیانگر ساختار دنیای فیزیکی است. در نتیجه، به نظر هابز تمام دانش‌های علمی می‌تواند دستاورد تعاریف‌ها باشند. با این همه، هابز بر

اهمیت ادراک حسی در معرفت نیز پای می فشارد. راه برون رفت از این تناقض در برداشت هابز از نام گذاری نهفته است. تمام پژوهش‌ها، استنتاجی هستند، جز اسناد اسامی به اشیاء، و منابع تجربی معرفت را باید در همین اسناد اسامی جست و جو کرد. اما از این مسئله به دست می آید که تعریف‌ها به عنوان اسناد اسامی می بایست به همان میزان برای هابز اخباری باشد که برای افلاطون یا ارسطو بود. این نتیجه به تناقض دیگری می انجامد، زیرا به باور هابز، تعریف‌ها هرگز اطلاعات و اخباری ارائه نمی دهند، بلکه آنها بیانگر مقاصد عمومی درباره به کار بردن نشانه‌های خاص همچون به کار بردن اسامی اشیاء ویژه هستند.

در تفسیر هابز از تعریف، ابهامی هست و همین امر مانع می شود که تعریف‌ها به اسناد اسامی فرو کاسته شود. برای اینکه تعریف‌ها در بردارنده تمام گزاره‌های معرفت علمی گردد، هابز ناگزیر است در مفهوم نام گذاری، تمام کارکردهای شناختی را که معمولاً از نام گذاری جدا دانسته می شود، بیاورد. وی در گام نخست، تعریف‌های بسیار انتزاعی و علمی از مفاهیم در ریاضیات و علوم طبیعی را با فرایندهای نام گذاری ساده، مانند اولین تجربه‌ها، می سنجد. سپس، برای توضیح تفاوت‌های آشکار میان این دو نوع فرایند، ناگزیر می شود تا در مفهوم نام گذاری، همان تفاوت‌هایی را که می خواست کنار بگذارد، دوباره داخل کند. فرو کاستن تعریف‌ها به اسناد اسامی در ظاهر تنها این مشکل را پاسخ می دهد که آیا تعریف، اخباری است یا نه؛ به سخن دیگر، نخست بیان می کند که تعریف‌ها همچون عمل نام گذاری، اختیاری و سلیقه‌ای است و سپس می گوید نام گذاری همواره اختیاری نیست.

صورت‌گرایی نخستین

هر چند زبان به کار رفته دکارتیان قرن هفدهم در بحث از تعریف‌ها، همانند زبانی است که بیکن و

هابز به کار می‌بردند، اما با پافشاری و انگیزه متفاوت. بیکن و هابز نخست به تأثیر تعریف‌ها در تحصیل وضوح معنایی علاقه‌مند بودند، اما دکارتیان علاقه بیشتری به تأثیر و اهمیت تعریف‌ها در استنتاج قیاسی داشتند. دکارتیان مفهوم تعریف را به همچون اختصارات نظری قابل گذشتی، گسترش دادند که ارزش آن تنها در صرفه‌جویی علایمی ممکن است. ارجاع دکارتیان به «اسامی» بیشتر رهن است؛ زیرا آنان، برخلاف هابز، اسناد اسامی را همچون فرایند اولیه و بنیادین پژوهش، که معرفت دستاورد آن است، در نظر نگرفتند. اصول موضوعه و مفروضات که اصطلاحات بسیط (یعنی تعریف‌ناپذیر) را با همدیگر پیوند می‌دهند، همین کارکرد را دارند و از این رو، تعریف‌ها همچون قوانینی برای جایگزین کردن اصطلاحات کوتاه شده به جای ترکیب‌های منطقی اصطلاحات بسیط معرفی می‌شود.

دکارت توجه چندانی به مسئله تعریف نداشت. وی برای رد کردن منطق قیاسی سستی به عنوان چارچوب استنتاج علمی، تأکید بر اصطلاحات و صنف‌ها به عنوان واحدهای اساسی استنتاج را کنار گذاشت و واحدهای گزاره‌ای را مطرح کرد. ساده‌ترین استنتاج برای دکارت، شناخت شهودی از اطلاق گزاره‌ای به وسیله گزاره دیگر است. در پی آن، دکارت معتقد بود که اصول موضوعه به عنوان اساس علم قیاسی، جایگزین تعریف‌ها شده و تعریف‌های ذات‌گرایانه مانع آن می‌شود که برترین هدف معرفت تحقق یابد.

تحلیل پاسکال از ماهیت و کارکرد تعریف، دیدگاهی را که در معرفت‌شناسی^۹ دکارت پنهان بود، آشکار ساخت. عنصر اصلی بحث‌های پاسکال، صورت‌گرایانه است. اما سخن وی درباره جایگاه صرفاً علایمی تعریف، در برابر نقش اخباری که ذات‌گرایان برای تعریف پذیرفته‌اند، تهی از ابهام نیست.

نظریه پاسکال درباره تعریف در مقاله کوتاه با عنوان «De I Esprit geometrique» شرح

داده شده است.^{۲۰} وی این مقاله را با تمایز نهادن میان دو نوع تعریف آغاز می‌کند، یعنی نوع «de nom» که بر اساس ادعای او تنها نوع تعریف متناسب با علم است، و نوع تعریف بی‌نام که در ظاهر همان تعریف «حقیقی» ارسطو و پذیرفته شده از سوی ذات‌گرایان است و او درباره آن هیچ سخنی به میان نمی‌آورد.

تعریف نوع نخست را «محض تحمیل اسامی بر اشیائی می‌داند که به وضوح در اصطلاحات کاملاً معقول بیان شده است»، چنانکه برای مثال تعریف «عدد زوج» به «عددی است که اگر تقسیم شود چیزی از آن باقی نماند». بر اساس ادعای پاسکال، این گونه تعریف‌ها بر چسب‌های قراردادی هستند که نیاز به قدر مشترک با مسمای خود ندارند. آنها هیچ اطلاعاتی درباره مسمای خود منتقل نمی‌کنند و تنها بیانگر تصمیم نویسنده به استفاده از آنها به گونه تعیین شده است. تمام قید تعریف نوع نخست، آن است که سازگاری درونی و دوسویه داشته باشد.

اما زمانی که پاسکال از روش‌شناسی تعریف بحث می‌کند، ارتباط میان زبان و واقعیت را تنها قرارداد نمی‌داند. به گفته او، می‌بایست به این اطمینان رسید که «چیزهایی را تعریف نکنیم که روشن بوده و همه می‌فهمند». هندسه، الگویی برای فرایند تعریف ارائه می‌دهد. «در هندسه، اشیائی نظیر فضا، زمان، حرکت، عدد، تساوی و... تعریف نمی‌شوند؛ زیرا این اصطلاحات چنان طبیعی مشارالیه‌شان را برای اهل آن زبان مشخص می‌کنند که توضیح مورد نظر به ابهام بیشتر آنها منجر خواهد شد». ممکن است انسان تصور کند که مقصود پاسکال از این سخن که «فضا به صورت طبیعی مشارالیه خود را مشخص می‌کند»، این باشد که واژه «فضا» چنان شناخته شده است که همگان دلالت آن را می‌فهمند. اما در آن صورت، چرا باید ارائه هر نوع تعریفی از «فضا» را منع کرد؟ اگر تعریف‌ها، علائم قراردادی هستند، ایرادی ندارد که آشکارا به کاربرد جدید آن واژه پرداخته شود. در حقیقت، کاربرد معمول واژه «فضا» کاملاً متفاوت از کاربرد فنی آن در ریاضیات

است. بنابراین، چرا تعریف کاربرد معمول یا کاربرد ریاضی آن نادرست باشد؟ بی‌گمان، پاسکال، نه به واژه «فضا»، بلکه به خود فضا می‌اندیشید، آن هم عینی که غیر قابل فروکاستن و تحلیل به گزاره‌های بسیط است، و اگر چنین باشد، وی در اندیشه تعریف بوده اما نه به عنوان علایم قرار دادی، بلکه به عنوان گونه‌ای اخبار از تحلیل.

معرفت‌شناسی دکارتی، که راهنمای پاسکال شمرده می‌شود، جهان را نظامی از عناصری می‌داند که بر اساس قوانین ریاضی ترکیب شده تا توانسته اشیاء مرکب و رویدادها را به وجود آورد. در حالی که دکارت بر فروکاستن تحلیلی گزاره‌های مرکب به گزاره‌های بسیط (یعنی اصول موضوعه) تأکید می‌کرد، پاسکال تعریف‌ها را به اصول موضوعه می‌پیوست که می‌بایست بنای استنتاجی علم از آنجا آغاز گردد. اما قدر مشترک تمام دکارتيان این فرض است که معرفت، تصویرگر ریاضی‌گونه ساختار طبیعت است. با توجه به این اتم‌گرایی معرفت‌شناختی، ویژگی قرار دادی که به تعریف‌ها اسناد داده می‌شود در تعارض شدید با نظریه‌ای است که معتقد است تعریف‌ها، با نظم طبیعی پیشین تطابق دارند و این امر آنان را به سوی ذات‌گرایی می‌کشاند.

صورت‌گرایی جدید

مفهوم صورت‌گرایانه تعریف‌ها، همانند قوانینی برای علایم اختصاری، از سوی فیلسوفان قرن هفدهم تنها به صورتی مبهم به کار گرفته می‌شد، و این فیلسوفان نتوانستند فرایند صرفاً نحوی آن را از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، مثل تصویر نظام طبیعت، جدا کنند. تنها در سال‌های اخیر است که بحث‌های صورت‌گرایانه درباره تعریف (به ویژه) از سوی راسل، وایتهد، کواین، رودلف کارنپ، همپل و نلسون گودمن از مفروضات معرفت‌شناختی جدا شده است. اما اینکه این دیدگاه، تنها صورتی است یا می‌تواند تنها صورتی باشد، همچنان جای گفت و گو دارد.

راسل و وایتهد در اصول ریاضی،^{۶۱} تعریف را چنین تعریف کرده‌اند:

تعریف، عبارت است از اینکه نماد خاص و جدید یا ترکیب از نمادها، همان معنایی را دارد که ترکیب خاص دیگری از نمادها آن معنا را دارد و ما آنها را قبلاً می‌دانستیم... به طور دقیق، در تعریف ملاحظه می‌شود که تعریف نباید بخشی از معرفت باشد. برای اینکه تعریف به طور کلی با نمادها سروکار دارد، نه با آنچه که نمادسازی می‌کند. علاوه بر آن، تعریف، قابل صدق و کذب نیست، چون بیانگر اراده و نیت فرد است، نه یک گزاره.^{۶۲}

این بیان از تعریف، یکسره نحوی^{۶۳} نیست. این توصیف، «تعریف» را بر اساس یکسانی معنا تعریف می‌کند، در حالی که مدعی است تعریف «کاملاً با نمادها سروکار دارد، نه با آن چیزی که آنها نمادسازی می‌کنند». در ادامه، راسل و وایتهد در سخنی مشابه چنین توضیح می‌دهد:

به رغم این حقیقت که، به لحاظ نظری، تعاریف امور اضافی هستند، در عین حال، این نیز درست است که آنها اغلب اطلاعاتی مهم تر از اطلاعات مندرج در گزاره‌های به کار رفته را منتقل می‌کنند. این امر دو علت دارد. نخست، تعریف، معمولاً متضمن آن است که معرفت شایسته توجه و ملاحظه دقیق تر است... دوم، وقتی که معرفت از قبل شناخته شده باشد... بدین معنا است که تعریف مشتمل بر تحلیل یک ایده مشترک است.^{۶۴}

نخستین و واپسین جمله عبارت مذکور بیانگر نگرش غیرنحوی^{۶۵} به تعریف‌ها است. تعریف‌ها می‌توانند تا اندازه بسیار اخباری باشند، و این امر، ما را به ظاهر، به دیدگاه ذات‌گرایانه درباره تعریف برمی‌گرداند. اما شرط دیگری به آن افزوده شده است، یعنی «وقتی به تعریف چیزی می‌پردازیم، ... معرفت باید معلوم باشد». در حقیقت، دو گونه تعریف مورد توجه بوده است؛ اول، قانون علایم اختصاری و دیگری «تحلیل از یک نظریه» است. اما اگر پاره‌ای از تعریف‌ها، «تحلیل نظریه‌ها» و تا اندازه بسیاری اخباری هستند، در آن صورت، این تعریف‌ها مهم‌ترین نوع تعریف‌ها

بوده و این مسئله، نقطه ضعف دیدگاه صورت‌گرایانه دانسته می‌شود.

کوشش‌های دیگر منطق‌دانان مدرن برای حل این دشواری تعریف از دیدگاه صرفاً صوری با دشواری‌های مشابه روبرو بوده است. از این رو، کواین، پس از پذیرش اینکه «تعریف، قراردادی درباره‌ی علایم اختصاری است»، سخن خود را چنین توضیح می‌دهد:

هر چند علایمی که تعریف ارائه می‌دارد، به لحاظ صوری دلبخواهی هستند، دلبخواهی تراز علایم قراردادی که در مسائل تعریف‌پذیری نهفته است؛ جز اینکه می‌توان گفت هر اصطلاحی براساس هر اصطلاح دیگری تعریف‌پذیر است... برای اینکه... یک تعریف رضایت‌بخش باشد... نه تنها باید شرط صوری مبنی بر محذوفیت ابهام را کاملاً رعایت کند، بلکه علاوه بر آن، باید با کاربرد سستی آن نیز سازگار باشد.^{۶۶}

نلسون گودمن همین دیدگاه را برمی‌گزیند و با همان دشواری‌ها نیز روبرو می‌گردد:

در یک نظام ساختاری... اغلب تعاریف به منظور اهداف تبیینی ارائه می‌شوند... اما در یک نظام صوری، که با قطع نظر از کارکرد تفسیری آن در نظر گرفته شود، هر نوع صورت‌بندی از چنین تعریفی، دارای همان منزلت صوری و قراردادی جان‌نشین‌پذیری [علایمی] است که انسان برمی‌گزیند؛ اما اصطلاح به کار رفته معمولاً برحسب استعمال آنها انتخاب می‌شود و صحت تعریف مورد نظر با بررسی همان استعمال قابل آزمون مشروع است.^{۶۷}

اشتراک کواین و گودمن با بسیاری از منطق‌دانان در آن است که میان دو کارکرد تعریف در «نظام صوری» و کارکرد آن به هنگام تفسیر آن نظام، (یعنی وقتی معانی مشخصی را به نمادهای نظام اسناد می‌دهیم) تفاوت می‌گذارند. اما تفاوت پیش‌گفته به این حقیقت بی‌توجه است که از دیدگاه صرفاً صوری، هرگز چیزی به نام تعریف وجود ندارد. پیش از تفسیر، صورت‌بندی که آن را

به عنوان تعریف، تفسیر می‌کنیم تنها مجموعه‌ای از علایم است. از «منظر صرفاً صوری» نه تنها تفاوتی میان تعریف و علایم اختصاری نیست، بلکه تفاوتی میان تعریف و هیچ نوع صورت‌بندی دیگری هم وجود ندارد. تنها مجموعه‌ای از علایم وجود دارد که قوانین صورت‌بندی نظام، پاره‌ای از آنها را می‌پذیرد و پاره‌ای دیگر را بیرون می‌کند. در نتیجه، تفاوتی که کواین و گودمن میان تعریف در نظام صوری و تعریف در نظام تفسیر شده گذاشتند، بسیار گمراه‌کننده است.

رودلف کارناب^{۶۸} و همپل^{۶۹} کوشیدند تا تفاوت میان تعریف اخباری^{۷۰} و علایم اختصاری محض را با تفاوت نهادن میان مفاهیم «جدید» و «قدیم» روشن کنند. کارناب تعریف‌های مفاهیم قدیم را، «توضیح» و همپل آن را «بازسازی‌های معقول»^{۷۱} می‌نامد، در حالی که هر دو، تعریف‌های مفاهیم جدید را «قراردادهای علایمی» می‌دانند. از این رو، وقتی مفهومی را «توضیح» می‌دهیم یا «بازسازی می‌کنیم»، تعریف‌های ما به یاری معیارهای هماهنگ با کاربرد و افزایش دقت، ارزیابی می‌شوند.^{۷۲} زمانی که تعریف تنها به منظور هدف اختصاری ارائه می‌شود، تنها معیار سازگاری کارآیی دارد. از این رو، انسان سرگردان می‌شود که چرا کارناب و همپل می‌بایست خود را به رنج انداخته و اختصارات علایمی را «تعاریف» بنامند، زیرا آنها هیچ قدر مشترکی با توضیح ندارند.

احتمالاً پاسخ به این پرسش در دشواری‌های منطقی که در مفهوم توضیح وجود دارد، نهفته است. «بازسازی» یا «توضیح» یک مفهوم، چه معنایی دارد و دقیقاً چه تفاوتی میان مفاهیم قدیم و جدید هست؟ اگر تعریف مفاهیم قدیمی می‌بایست با کاربرد رایج سازگار باشد، آیا این بدان معنا است که آنها قضایای صادق یا کاذب درباره کاربرد زبان نیستند، که در آن صورت، تفاوت میان تعریف‌ها و قضایای تجربی از میان برداشته می‌شود؟ همین دشواری‌ها به صورت طبیعی موجب آن می‌شود که انسان به سوی نظریه زبانی تعریف کشانده شود.

نظریه‌های زبانی

پیشینه دیدگاه زبانی تعریف را می‌توان در آثار کلاسیک (برای مثال، در مباحث ارسطو درباره «تعریف شرح الاسمی») و در دیدگاه‌های نام‌گرایان و صورت‌گرایان که مورد بحث قرار گرفتند، یافت. اما با این تفاوت که نام‌گرایی نخستین می‌کوشید تمام کارکردهای گوناگون واژه‌ها را به کارکردهای اسامی خاص و از این رهگذر، معانی را به اسناد سلیقه‌ای اسامی به اشیاء فروکاهد، صورت‌گرایی، نگرش‌های زبانی را به عنوان گام بعدی غیرذات‌گرایانه به آن افزودند. نخستین گام برای گذر از نام‌گرایی به دیدگاه زبانی از سوی جان استوارت میل برداشته شد، هرچند صورت‌بندی وی متأثر از هر دو عنصر نام‌گرایی و ذات‌گرایی بود. مور، گام بعدی را برداشت، اما او نیز از ذات‌گرایی بسیار تأثیر پذیرفته بود. روشن‌ترین صورت‌بندی از نظریه زبانی را ریچارد رابینسون در کتاب تعریف ارائه کرد (تنها کتابی که در زبان انگلیسی به این موضوع اختصاص یافته است).

جان استوارت میل در کتاب *نظام منطق*^{۷۳} «تعریف» را اینگونه تعریف می‌کند: «ساده‌ترین و درست‌ترین مفهوم از یک تعریف آن است که بگوییم گزاره‌حاکمی از معنای یک لغت، یا معنایی را بیان می‌دارد که عموماً مورد پذیرش است یا معنایی را که گوینده یا نویسنده از آن قصد می‌کند.»^{۷۴} آنگاه میل توضیح می‌دهد که تعریف، «گزاره‌ای لفظی»^{۷۵} است که هیچ اطلاعاتی، افزون بر آنچه معرف پیش‌تر داشته، برای آگاهان به آن زبان نمی‌افزاید - توتولوژی که میل آن را به غلط ملاحظه مهم می‌داند. اما میل، برخلاف تجویز گرایان سرسخت، تعریف را تنها تصریحات قراردادی نمی‌داند، دست‌کم تا آنجا که از سخن او برمی‌آید:

اما این یک سوء برداشت کامل از جایگاه مناسب منطق‌دانان در بحث از اصطلاحات مورد استفاده است، در صورتی که تصور نماییم چون یک اسم در وضع موجود، مدلول محقق ندارد، هر

فردی می‌تواند به آن اسم، مدلولی را بر حسب دلخواه خودش بدهد. معنای اصطلاح مورد استعمال در واقع یک عین دلخواه نیست که آن را تثبیت نماییم، بلکه عین ناشناخته‌ای است که باید آن را جست. ۷۶

میل از این نظر می‌پذیرد که پاره‌ای از تعریف‌ها «بیان» صرف نیستند، بلکه نوعی اطلاعات درباره «موجودات ناشناخته که باید مورد جست و جو قرار گیرد» ارائه می‌دهند. میل، در تأیید این نظر تجویزگرایی دو دلیل می‌آورد. نخستین نگرش، وی را میان نظریه‌های نام‌گرا و زبانی درگیر می‌سازد. «از آنجا که نام‌ها و معانی آنها به طور کلی دلخواهی هستند، چنین گزاره‌های (لفظی) به معنای دقیق کلمه در معرض صدق و کذب نیست، اما تنها در معرض سازگاری یا ناسازگاری با استعمال یا عرف است؛ و تمام براهینی که می‌توان اقامه کرد، براهین مربوط به استعمال و کاربرد هستند». ۷۷

میل این امر را که تعریف‌ها اخباری هستند، نخست انکار می‌کند و آنگاه می‌پذیرد. اگر «تمام براهین قابل اقامه، براهین مربوط به استعمال هستند»، در آن صورت، هر چند در آغاز امکان آن را انکار می‌کند، اما سرانجام می‌پذیرد که می‌توان بر آنها اقامه برهان کرد.

دلیل دوم میل برای اسناد دست کم کارکرد اخباری ظاهری به پاره‌ای از تعریف‌ها، تا اندازه‌ای همانند مفهوم پدیدارشناسانه تعریف است که همچون تحلیل اندیشه‌های مرکب به عناصر بسیط آن می‌باشد. میل می‌نویسد:

یک نام، اعم از اینکه عینی باشد یا انتزاعی، تعریف‌پذیر است و ما می‌توانیم آن را تحلیل نماییم و به بخش، ویژگی‌ها یا مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی که موجب معناداری نام و انتزاع متناسب با آن می‌شود، تجزیه کرد... از این رو، می‌توان دریافت که شکل دهی تعریف خوب از نام‌های مورد استفاده، مسئله انتخابی نیست، بلکه مسئله بحثی است... مسئله‌ای صرفاً در خصوص استعمال

زبان نیست، بلکه در خصوص ویژگی های اشیاء و حتی مبدأ این ویژگی ها است.^{۷۸} علت تغییر تأکید و ناسازگاری های میل، در ابهام مفهوم معنا نهفته است. میل، بارها معنای یک اصطلاح را همان متعلق آن می داند، اما گاهی نیز معنای واژه ای را کاربرد متعارف آن و گاهی نیز متعلق انتزاعی یا «اندیشه» که قابل تجزیه به بخش های بسیط است، می داند. از این رو، وی بسته به اینکه چه مفهومی از معنا را پذیرفته، به تعریف می اندیشد، گاه به عنوان تصریح نام، گزارش از کاربرد زبانی یا تحلیل اندیشه مرکب به بخش های سازنده آن.

مور

اینکه تا چه اندازه می توان رویکرد جورج ادوارد مور به تعریف را به درستی، رویکرد زبانی نامید، قابل بحث است. مور نسبت به فیلسوفان بعدی، مثل رایل، استراوسون و رابینسون که از روش تحلیلی او بسیار تأثیر پذیرفته اند، تأکید کمتری بر جنبه زبانی تعریف داشت. مور، همانند سقراط، توضیح زبان را تنها روش برای کشف حقایق عمیق تر فلسفی می دانست. اما تردیدی نیست که مور، الهام بخش دیگران برای درگیر شدن با زبان بود و توجه موشکافانه او به تفاوت های ریز واژه ها از ویژگی های ممتاز آثار او است.

مور در کتاب اصول اخلاقی، تعریف «تحلیلی» (یعنی نوع تعریف هایی که توسط تحلیل فلسفی ارائه می شود) را اینگونه توصیف می کند:

تعاریف که من در جست و جوی آن ها هستم و ماهیت واقعی موجودات یا مدلول یک لغت را توصیف می نماید و تعاریف که صرفاً معنای استعمالی یک لغت را بیان نکند، چنین تعاریفی فقط زمانی ممکن است که آن شیء یا مفهوم، مرکب باشد.^{۷۹}

مور برای بیان نوع معرفت توصیفی که از تعریف فلسفی انتظار داشت، مثالی ارائه می دهد که به

اندازه آوازه‌اش، گمراه کننده است: «زمانی که می‌گوییم... تعریف اسب «چهار پای سم‌دار از جنس...» است... ممکن است مقصود ما این باشد که شیء خاصی که همه آن را می‌شناسیم، به نحو خاصی ترکیب شده است: این شیء، چهار پا، یک سر، یک قلب، یک کبد و غیره دارد که همه آنها ارتباط خاصی با همدیگر دارند».^{۸۰}

این بیان شگفت‌آور است، زیرا [به ظاهر] بیانگر آن است که تعریف تحلیلی فهرستی از بخش‌های فیزیکی شیء معرف است. اما مثال وی انواع و فصول یک نوع از اسب‌ها را بیان می‌کند و هیچ اشاره‌ای به بخش‌های فیزیکی آنها ندارد. مورتن وایت^{۸۱} در تفسیر این سخن به این نکته پی برد که مور ناخواسته از ترکیب منطقی به ترکیب فیزیکی روی گردانده است.^{۸۲}

مور در آثار بعدی خود تأیید کرد که مفاهیم، موضوعات مناسبی برای تعریف هستند. وی نوشت که: «تعریف یک مفهوم به این است که تحلیلی از آن ارائه شود».^{۸۳} اما به آسانی نمی‌توان گفت که منظور مور از «تحلیل مفهومی»^{۸۴} چیست؟ وی برای تحلیل یک مفهوم، سه معیار ارائه کرده است که به ارتباط ترادف اصطلاحات می‌انجامد. از این رو، با همه کوشش آشکار او برای یافتن کارکرد اخباری برای تعریف که فراتر از تبیین شیوه کاربرد لفظ است، به صورت معقول می‌توان نتیجه گرفت که تمام ابهامی که در «تحلیل مفهومی» وجود دارد، سرانجام به توضیح زبانی او رخنه می‌کند. برای انکار این سخن که تعریف‌های تحلیلی «صرفاً معنای مورد استعمال لفظ را بیان می‌دارد»، مور به رد این نظریه می‌پردازد که تعریف، تعمیم‌سازی درباره کاربرد مشترک است و نشان می‌دهد که تعریف‌ها، کارکرد تبیینی بیشتری دارند. اما وی هرگز روشن نکرد که این کارکرد چیست؟

ریچارد رابینسون در پژوهش پُردامنه‌ای درباره تعریف، تفسیری صرفاً زبانی از تعریف صورت‌بندی کرده است که بیانگر گزارش‌هایی از کاربرد لغوی است. اما وی، تکمیل دیدگاه

بنیادین خود را با تفسیر «تصریحی» یا تجویزی لازم می‌دانست. دلایل تزلزل‌های او آن است که: اول، گزارش‌های مربوط به کاربرد، تعمیم‌سازی‌های تجربی هستند، در حالی که تعریف‌ها، حقایقی ضروری‌اند، اگر چنین حقایقی را بپذیریم؛ دوم، تصریحات، غیراخباری هستند، در حالی که تعریف‌ها تا اندازه زیادی اخباری هستند. از این رو، تفسیر زبانی و تفسیر تجویزگرایانه هیچ یک نمی‌تواند تمام جنبه‌های تعریف را بیان کند. اما صرف همسایگی این دو دیدگاه نمی‌تواند کاستی‌های جداگانه هر یک را پوشاند.

رویکرد پراگماتیستی - زمینه‌گرایانه

نظریه‌های زبان‌شناختی تعریف، توجه لازم را به ارتباط عمیق میان تعریف‌ها و معانی لغات جلب کرد، اما اشتباه آنان در این بود که معانی را، یا همان اشیاء عینی می‌دانستند یا مفاهیم که لغات بر آنها دلالت می‌کرد یا هم کاربرد زبان. نظریه درست درباره تعریف می‌بایست فهم‌های جزئی نظریه ذات‌گرایی، تجویزگرایی و زبان‌شناختی را ترکیب کند، بدون اینکه استعاره‌های گمراه‌کننده آنان را بپذیرد و ارزش اخباری پیشین تعریف را انکار نماید یا اینکه تعریف‌ها را به گزارش‌های تاریخی از رفتار زبانی تحویل کند.

اما چرا فیلسوفان ذات‌گرا و زبان‌شناختی باید مدعی باشند که تعریف‌ها معرفت‌بخش هستند، در حالی که فیلسوفان تجویزگرا، منکر این امرند؟ بر اساس پاره‌ای از معانی اصطلاح «معرفت»، همگان پذیرفته‌اند که تعریف‌ها معرفت‌بخش هستند. مشکل در شناخت معنای خاص «معرفت» است، معنایی که با تعریف هماهنگی دارد، اما با این حال، این مسئله ما را به مفروض گرفتن معانی مبهم یا فروکاستن تعریف‌ها به گزارش‌های تاریخی ناگزیر نمی‌کند. این گونه خاص از معرفت، ممکن است معرفت مربوط به شیوه استفاده کارآمد از واژه‌ها باشد. برخلاف استعمال،^{۸۵} استفاده^{۸۶}

از زبان امری، عملی است. همانگونه که گیلبرت رایل^{۸۷} پی برد، استفاده‌های نادرست و ناکارآمد از زبان وجود دارد، اما چیزی به نام استعمال نادرست و ناکارآمد وجود ندارد.^{۸۸} استعمال مربوط به این است که دیگران با واژه‌ها چه می‌کنند و عادت‌های مردم هم تعیین‌کننده آن است، در حالی که استفاده مربوط به این است که چگونه می‌بایست از واژه‌ها بهره برد و چه قوانینی بر آن حاکم است. یک تعریف، برای توضیح استفاده درست از یک واژه، به عنوان امری که با گزارش صرف از استعمال آن تفاوت دارد، می‌بایست قوانینی را ارائه کند که راهنمای مادر استفاده از آن واژه باشد. از این رو، تعریف‌ها، قوانین هستند، نه توصیف‌ها یا گزارش‌ها.

هر سه نظریه، سنتی تعریف، به خطا، گمان می‌کنند که اگر تعریف، معرفت‌بخش باشد، آن معرفت باید مثل معرفتی باشد که قضایای معمولی از واقعیت ارائه می‌دهند. از این رو، ذات‌گرایان نتیجه می‌گیرند که معرفت برآمده از تعریف، معرفت توصیفی از ذات‌ها است، فیلسوفان زبانی نتیجه می‌گیرند که آن معرفت، معرفت توصیفی از استعمال زبان است، در حالی که تجویزگرایان بر این باورند که تعریف، هیچ نوع معرفتی ارائه نمی‌دهد. بحث عمیق و سه شقی مشابهی درباره جایگاه احکام ارزشی وجود دارد: غیرطبیعت‌گرایان^{۸۹} بر آنند که احکام ارزشی، معرفت از حوزه انتزاعی «ارزش‌ها»^{۹۰} به دست می‌دهند، طبیعت‌گرایان بر این باورند که این احکام، معرفت از روابط علی قابل مشاهده ارائه می‌دهند، و عاطفه‌گرایان^{۹۱} می‌گویند که آنها هیچ نوع معرفتی ارائه نمی‌دهند. ادعاها در این باره که آیا تعریف‌ها و احکام ارزشی، معرفت صادق یا کاذب ارائه می‌دهند یا نه، به غلط مفروض می‌گیرند که تمام اطلاعات و معرفت می‌بایست از نوع معرفت توصیفی باشند و بدین ترتیب، از این حقیقت چشم می‌پوشند که کتاب‌های آشپزی، کتاب راهنمای نظامی، اندرز روز یکشنبه، و آموزش تعمیرکاری، همه به گونه‌ای نوعی معرفت هنجاری، که رایل آن‌ها را «معرفت به چگونگی» نامید، ارائه می‌دهند.^{۹۲} می‌توان توجیه عملی یا

نظری را بیانگر قوانینی دانست که می‌گویند چگونه باید عمل مؤثر انجام داد، در حالی که تعریف‌ها، قوانینی ارائه می‌دهند که ما را به شیوه سخن و نوشتن مؤثر آگاه می‌سازند. بنابراین، می‌توان گفت که معرفت ارائه شده به وسیله تعریف در معرض آن است که به خوب و بد توصیف گردد، اما نمی‌توان صدق و کذب را به آن نسبت داد.

کاربردهای دیدگاه بافت‌گرایانه^{۹۳}

مشکل هر سه دیدگاه بالا درباره تعریف آن است که نمی‌توانند معیارهای^{۹۴} کافی برای جدا کردن تعریف‌های خوب از بد ارائه دهند. این گمان که معیار تعریف خوب را می‌توان جدای از بافت و هدف خاصی، بیان کرد، در این مسئله مؤثر است. اما هیچ فهرست قاطعی از معیارها ارائه نشده است که به ما این توانایی را بدهد تا به محض دیدن آن حکم کنیم که آیا تعریف مورد نظر کفایت لازم را دارد یا نه؟ به طور کلی، بیشترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که انواع قواعد استفاده را که تعریف‌ها ارائه می‌دهند و انواع اهداف پراکنده تعریف‌ها را دسته‌بندی کنیم، و حکم کلی بدهیم که اگر تعریف‌ها، هدف‌های مورد نظر را برآورده سازند، خوبند.

بدین ترتیب، بررسی یک تعریف می‌بایست با شناخت مقصود و هدف آن تعریف آغاز گردد و این امر مستلزم شناخت وضعیت و زمینه‌ای است که خاستگاه نیاز به تعریف است. ما واژه‌ها را به کار می‌بریم تا خود و دیگران را به عملی تحریک کنیم، احساس خود را بیان نماییم و دیگران را هم در آن شریک سازیم، نگاه‌ها را به چیزهایی جلب کنیم، چیزهایی را به یاد آوریم، به چیزهایی ارجاع دهیم، تصوراتی را زنده کرده و از آنها لذت ببریم، تعارفاتی را انجام دهیم، تدریس کنیم، برای تمرین، برای فخر فروشی. زمانی که مادر مورد مؤثرترین استفاده از یک اصطلاح نسبت به یکی از این اهداف اطمینان نداریم، در جست و جوی تعریف برمی‌آییم.

قوانین زبانی

قوانین حاکم بر استفاده از واژه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱) قوانین ارجاعی،^{۹۵} قوانینی که ما را در شناخت اشیاء و اوضاع، که ممکن است واژه‌ها در آن موارد به کار رود، یاری می‌کنند؛ ۲) قوانین نحوی،^{۹۶} قوانینی که حاکم بر شیوه‌های ترکیب واژه‌ها با یکدیگر برای ساخت عبارت‌ها و جمله‌ها هستند؛ ۳) قوانین قیاسی^{۹۷} (قوانینی که با دشواری می‌توان آنها را صورت‌بندی کرد)، قوانینی که می‌گویند چه هنگامی می‌توان زبان را به صورت استعاره به کار برد (چنانکه در شعر است) و چه هنگام می‌بایست آن را در معنای حقیقی به کار برد (چنانکه در علوم چنین است) و نیز بیانگر تفاوت‌های یک دسته یا نوع منطقی است (برای مثال، این قانون که انسان نمی‌تواند ویژگی‌های انسانی را همانند هوش موجودات بی‌جان، مثل ماشین‌ها، توصیف کند) و بیان می‌کند در کجا یک واژه باید در معنایی به کار رود نه در معانی دیگری (برای مثال، فضا در ریاضی متفاوت از فیزیک است). قوانین قیاسی در واقع قوانین فلسفی هستند.

قوانین تعریف

ارزش عملی هر گونه تفسیری از ماهیت تعریف را باید در وضوح معیارهایی دانست که برای این داوری ارائه می‌دهد که چه هنگام تعریفی خوب است و چه هنگام بد. تفسیر پراگماتیستی - زمینه‌گرایانه^{۹۸} چگونه می‌تواند در این باره موفق باشد؟

در باره این موضوع، شماری از قوانین تجربی برای ارزیابی تعریف‌ها در ادبیات رایج شده است، هر چند که این قوانین به هیچ یک از دیدگاه‌های سنتی وضوحی نمی‌بخشد. در عمل، قوانین زیر را می‌توان در هر متن درسی منطبق یافت. این قوانین نخست از سوی ارسطو در کتاب *جدل* مطرح و همچنان بدون دگرگونی و به شیوه سنتی حفظ گردید:

۱. تعریف می‌بایست بیانگر ذات یا ماهیت معرف باشد، نه ویژگی‌های عرضی آن؛

۲. تعریف می‌بایست بیانگر جنس و فصل معرف باشد؛
۳. تعریف نباید به وسیله مترادف‌ها صورت گیرد؛
۴. تعریف باید موجز باشد؛
۵. در تعریف نباید استعاره به کار رود؛
۶. در تعریف نباید از تعبیرهای منفی یا متضایف استفاده کرد (برای مثال، نباید شمال را به مخالف جنوب، یا پدر را به شخصی که دارای یک یا چند فرزند است تعریف کرد).

اهمیت این قوانین

قانون شماره یک، که تنها بر اساس نظریه ذات‌گرایانه معنا پیدا می‌کند، مورد پذیرش بسیاری از نویسندگان قایل به دیدگاه تجویز‌گرایانه یا زبانی تعریف نیز قرار گرفته است، اما مقصود این نویسندگان بیشتر آن است که تعریف باید بیانگر ویژگی‌هایی باشد که معنای اصطلاح مورد نظر را مشخص کند، نه ویژگی‌هایی که از روی اتفاق درباره موضوع له آن اصطلاح صدق کند. این قانون در اینگونه موارد بی‌معنا است؛ این قانون تنها بیانگر این است که تعریف باید تعریف کند، نه توصیف.

قانون شماره دو، تنها در صورتی ارزش در خوری دارد که گسترش و توسعه طبقه‌بندی زیستی ارسطو به حوزه متافیزیک را بپذیریم، اما وقتی این نظریه در اصطلاحات زبانی، باز تفسیر^{۹۹} می‌شود ارزش محدودی دارد. می‌توان «جنس» را به همان معنایی فهمید که رایل آن را گرامر منطقی^{۱۰۰} یک اصطلاح نامید. در آن صورت، لازم نیست که اصطلاح تعریف شده (معرف)، نام انواع طبیعی آن شیء یا هر شیء دیگری باشد. در تعریف واژگانی مثل «کارکرد»، لازم نیست از طبقه اشیاء شناختی داشته باشیم، بلکه کارکرد را به نوع خاصی از ارتباط تعریف می‌کنیم و این بدان

معناست که هر چه دربارهٔ ارتباط کلی بتوان گفت، دربارهٔ این ارتباط خاص نیز صادق است. بدین ترتیب، ما قانون نحوی حاکم بر واژه «کارکرد» را ارائه می‌دهیم و نشان می‌دهیم که این واژه با چه واژگانی می‌تواند ترکیب شود. فصل کارکرد - بدان دلیل که ارتباط، گونه‌های بسیاری دارد، یعنی مقصود یک ارتباط میان دو متغیر است - قانون ارجاعی (معیار شناسایی) است که در شناسایی اوضاع یا صورت‌بندی دیگری که ممکن است اصطلاح «کارکرد» در آنجا به کار رفته باشد، به ما یاری می‌رساند. اما این گمان نادرست است که وجود جنس و فصل در تعریف خوب، ضروری است. آنچه باید در تعریف آورد، هماهنگ با هدف‌های تعریف، تفاوت می‌کند. زیرا ممکن است جنس را از پیش شناخته باشیم و تنها آوردن فصل لازم باشد یا برعکس. افزون بر آن، انواع تعریف‌ها وجود دارد، مثل تعریف متنی^{۱۱} و بازگشتی،^{۱۲} که نمی‌توان آنها را در چارچوب جنس و فصل بیان کرد. تعریف‌های متنی و بازگشتی، برای جایگزین کردن اصطلاحات ساده‌تر به جای تعداد بسیاری از اصطلاحات مرکب یک نوع، قوانینی ارائه می‌دهد.

مترادف‌ها

قانون که از تعریف به مترادف^{۱۳} جلوگیری می‌کند، تنها بر اساس دیدگاه متن‌گرا (زمینه‌گرا) دربارهٔ تعریف‌ها و به عنوان قوانین استعمال، معنا پیدا می‌کند، هر چند پیروان دیدگاه‌های سنتی، دیرزمانی است که از آن جانب‌داری می‌کنند. منابعی که این قانون را بیان می‌کند، پای می‌فشارد بر اینکه معرف می‌بایست از نظر منطقی برابر با معرف باشد. اما یک مترادف، اصطلاحی است که از نظر منطقی برابر با اصطلاح خاص دیگری است. به ظاهر مشکل آنجا است که اصطلاح «ترادف» به گونه‌ای مبهم در معنای محدود به کار می‌رود تا افزون بر مشخص کردن هر اصطلاح منطقیاً مساوی، نشان دهد که آن اصطلاح از نظر منطقی باید کوتاه نیز باشد. از این رو، بیشتر با این فرمان

رو به رو می شویم که: «یک اصطلاح را به وسیله اصطلاح واحد دیگری تعریف نکن». اما این صورت بندی، با همه روشنی معنا، گمراه کننده است. آیا تعریف دو واژه ای، مثل اینکه «صفحه» را به «گرامفون صفحه» تعریف کنیم، تعریف به مترادف است یا نه؟ اصولاً اگر بنا است این قانون نقض نشود، تعریف‌ها می‌بایست در بردارنده چند واژه باشد؟

بدتر آنکه منع از تعریف به مترادف‌ها، با قانون شماره چهار ناسازگار است که خواهان موجز بودن تعریف است و در واقع، هر چه تعریفی موجزتر باشد به مترادف نزدیک‌تر است. با این وجود، یک قانون را تنها در صورتی می‌توان فهمید که از هدف مشخص آن قانون آگاه بود. دیدگاه بافت‌گرا درباره تعریف، راه زیر را برای رفع ناسازگاری میان اینها^{۱۴} و عدم ترادف ارائه می‌دهد: تعریف‌های تک واژه‌ای تنها گاهی سودمند هستند، زیرا اگر شخصی، قانون حاکم بر معرفت را نداند، احتمالاً قوانین حاکم بر تعریف‌ها را نیز نخواهد دانست. هر چه واژه‌های تعریف بیشتر باشد، احتمال اینکه افراد مخاطب تعریف با پاره‌ای از واژه‌ها آشنا تر باشند، بیشتر خواهد بود و از این رو، ممکن است پاره‌ای از قوانین ناظر بر استفاده از آن واژه‌ها را بدانند. هر فردی تجربه‌های ناکامی در یافتن [معنای] یک واژه در فرهنگنامه دارد و از اینکه می‌بیند مترادف‌های ناشناخته را [در تعریف] آورده است، سرگردان می‌شود [اما اگر مترادف‌های بسیاری آمده باشد، احتمالاً این تجربه ناکام پیش نیامده و باعث سرگردانی نخواهد شد].

اکنون، با وجود این احتمال که اگر شماره واژگان بیشتر باشد، دست کم، درک معنای پاره‌ای از آن‌ها بیشتر است، چرا تعریف باید موجز باشد؟ پاسخ نخست آن است که توضیحات موجز برای یادآوری آسان‌تر هستند. پاسخ دوم آن است که تعریف طولانی به احتمال فراوان، قوانینی را درباره استفاده از واژه‌ها پیش آورد که برای معرفت ضروری نیستند. اما مهم‌ترین نکته‌ای که باید در نظر داشت به نوع بافت و زمینه گفت و گویی که تعریف درباره آن به کار رفته است، برمی‌گردد. هدف

بیشتر تساوی‌های تعریفی در ریاضیات و دیگر زمینه‌های صوری مثل اصول فقه^{۱۰۵} و زبان قراردادی،^{۱۰۶} اختصار گفت و گو یا تفاهم است. اما طولانی و پیچیده بودن تعریف در این گونه موارد، برتری آن است، نه کاستی آن، زیرا این هدف، فقط معرف را شایسته اختصار می‌کند. افزون بر آن، در صورت مرکب بودن معرف، از احتمال اینکه در متون فنی موجب خلط گردد، کاسته می‌شود، زیرا کوشش بسیار موجب سازگاری و دقت در زبان می‌شود. در مقابل، قانون ایجاز بیشتر با گفت و گوی غیرصوری هماهنگی دارد، که هدف تعریف در آنها، ترجمه یا توضیح اصطلاحی ناشناخته برای گروهی از مخاطبان است. تعریف در گفت و گوی غیرصوری باید موجز باشد، در حالی که در متون صوری هر چه تعریف‌ها طولانی و پُر دامنه باشد، تعریف سودمندتر خواهد بود. [در نتیجه] روشن است که معیار تعریف خوب بی‌معناست مگر اینکه زمینه مورد نظر تعریف و هدف از آن مشخص گردد.

زبان مجازی

چرا یک تعریف باید از به کارگیری زبان مجازی خودداری کند؟ این فرمان سستی، احتمالاً نتیجه تمرکز فلسفه کلاسیک بر شیوه‌های صوری، مثل ریاضی و علوم طبیعی است که عناصر گفتاری معمولاً در آنها جایگاهی ندارد. اما زبان مجازی در متن‌ها و زمینه‌های غیرصوری،^{۱۰۷} مثل گفت و گوی شفاهی، ادبیات، بحث‌های عمومی و حتی در بحث‌های کمتر علمی دانشمندان، هم می‌تواند مؤثرترین شیوه برای دریافت یک مطلب باشد و به یقین تنها شیوه برای تعریف اصطلاحاتی است که معانی آنها از بن مجازی هستند (برای مثال، می‌توان (fat-head) [=احمق] را به انسان لبریز از غرور تعریف کرد). هیچ تعریف لفظی نمی‌تواند تفاوت‌های ظریف گفت و گوی طبیعی را بیان کند و هر مترجمی بر اساس تجربه تلخی که دارد، این مسئله را می‌داند.

اصطلاحات منفی و متضایف

چرا نباید با استفاده از اصطلاحات منفی یا متضایف، چیزی را تعریف کرد؟ برخلاف قانون شماره پنج، این فرمان دربارهٔ گفتمان غیر صوری درست و برای گفتمان صوری بی معناست. در ریاضی و منطق تناسب کامل دارد که « p » را به منفی « p » یا « $F^{-1}(X)$ » را به «عکس تابع $F(X)$ » تعریف کنیم. دلیل منع تعریف‌های منفی و متضایف در بافت و زمینه‌های غیر صوری آن است که اگر انسان به قوانین استفاده از معرف ناآگاه باشد، دربارهٔ قوانین استفاده از تعریف‌های منفی یا متضایف نیز سرگردان خواهد بود.

تساوی معنایی

با توجه به بحث‌های پیشین، منطقی است تا بار دیگر به مشکل مترادف نگاهی بیافکنیم. پیش‌تر توجه کردیم که هر تساوی معنایی در تعریف - یعنی هر تعریف به این شکل که « E » به معنای « X, Y, Z » است - مترادف با معرف خود است. دشواری اصلی تعریف، بیان [چیستی] این مترادف و از این رهگذر، تسری دادن قوانین استفاده از واژگان معلوم و حاکم بر معرف، به معرفتی است که احتمالاً کمتر شناخته شده است. برای معنا یافتن فرمان سنتی علیه تعریف‌های مترادفی، لازم است مترادف مورد نظر را به دسته‌ای خاص و محدود از مترادف تفسیر کنیم که با تعداد واژگان معرف اندازه‌گیری می‌شود. هر چند این الزام، نامعقول است که نباید تساوی معنایی، متضمن مترادف (به معنای کلی آن) باشد، اما تردید در سودمند بودن تساوی‌های معنایی معقول است. تساوی‌های معنایی، نوعی تعریف را ارائه می‌دهند که به غلط تعریف‌های «بالمطابقه»^{۱۰۸} خوانده می‌شود که در برابر اصول متعارف^{۱۰۹} و مفروضات^{۱۱۰} قرار دارد که بیشتر تعریف‌های «تضمنی»^{۱۱۱} یا «ناقص»^{۱۱۲} ارائه می‌دهند.

تأسف‌انگیز است که تساوی‌های معنایی، تعریف‌های «بالمطابقه» خوانده می‌شوند، زیرا

کارکرد آنها، همانگونه که دیدیم، آن است که قوانین استفاده از واژگان را از معرف به معرف منتقل کند بدون اینکه قوانین پیش گفته را شرح و بسط دهد، به گونه‌ای که این قوانین به صورت ضمنی حفظ شوند. بالمطابقه ترین نوع تعریف، که در واقع بیانگر قوانین حاکم بر به کارگیری یک اصطلاح است، مسئله‌ای کاملاً پیچیده است. در موضوع‌های غیرفنی، به آسانی نمی‌توان تعریف‌های کامل از این نوع ارائه داد. از سوی دیگر، این نیز آسان نیست که می‌توان بیان کاملی از همه قوانین ناظر به استعمال معرف ارائه شود یا نه. اگر هم لازم باشد، تنها گاهی به بیشتر از یک یا چند قانون ارجاع، گرامر منطقی یا گفتمان مرتبط دیگری که از اتفاق در زمینه خاصی برای ما مبهم است، نیازمندیم. بدین ترتیب، تساوی معنایی غالباً نه ارزشمندترین است و نه مناسب‌ترین نوع تعریف. در گفتمان فنی، تعریف‌های زمینه‌ای، بازگشتی،^{۱۳} و عملی،^{۱۴} در مقایسه با علایم اختصاری، اهمیت کمتری دارد و در زمینه‌های غیرفنی، مثل آموزش کودکان یا شیوه استفاده از واژه به بیگانگان، تعریف‌های بالمثال، تعریف‌های با شمارش نمونه‌ها یا شمارش زیرمجموعه‌های آن و تعریف از راه تعداد نامعلوم از علایم دیگر (بسته به مهارت و حساسیت زبانی گروه‌های مشتاق) معمولاً هماهنگی بیشتری دارد و مؤثرتر از تساوی معنایی است. ارزیابی شیوه‌های تعریفی خاص در کارهای فلسفی برای متخصصانی مهم است که از توانایی‌های ذهنی در زمینه گفتمان و تحقیق برخوردارند.

مترجم

مقدمه

هر چند مقاله حاضر، با همه کوتاهی، دسته‌بندی گویایی از دیدگاه‌های مهم را مطرح کرده و از هر یک از آن‌ها تحلیلی ارائه داده، دستاورد درستی نیز دارد که عبارت است از اینکه نوع تعریف در

هر مورد باید تناسب آن مورد باشد. نمی توان نوعی از آن را در همه موارد کارا و کارآمد دانست. اما با این همه، کاستی هایی نیز در آن دیده می شود (در بخش هایی از این پیوست اشاره به پاره ای از آن ها می شود) که مهم ترین آن ها، جدا نکردن گونه های متفاوت تعریف ها و هم نشین ساختن تعریف های لفظی و حقیقی است. به نظر می رسد نویسنده، تعریف را، حتی از دیدگاه ارسطو، درست توضیح نداده است (شاید به این جهت که فرصتی برای آن نداشته است)، و بر این اساس، پرسش هایی را مطرح کرده و برای نشان دادن کاستی های تعریف ارسطویی کوشیده است. از آنجا که منطق در اندیشه منطق دانان مسلمان، به نحوی از ارسطو تأثیر پذیرفته است، با خوانش مقاله پیش رو، این گمان مطرح می شود که در نظر آنان نیز، تعریف منحصر در ذات گرایی است و با تزلزل در آن، تمام بنیان تعریف فرو می ریزد. پیوست حاضر به این منظور افزوده شد تا نشان دهد که در اندیشه منطق دانان مسلمان، نه تعریف منحصر در ذات گرایی است و نه ذات گرایی چنان است، که نویسنده مقاله تبیین کرده است. اما پیش از پرداختن به بحث های پیش گفته، لازم است توضیحی درباره اهمیت آن بیان شود.

نخستین مسئله، شایان توجه درباره تعریف، اهمیت آن است. تعریف از چند جهت دارای اهمیت است. نخست اینکه نه تنها مسائل ریاضی، منطقی و هندسی با تعریف آغاز می شوند، بلکه تعریف در تمام مسائل علمی به گونه ای به کار می رود، همانگونه که نویسنده نیز در جای جای مقاله به آن اشاره داشت. دوم اینکه تعریف، روشی برای تحصیل مجهولات تصوری دانسته می شود. اگر منطق را علم استنتاج مجهولات از معلومات بدانیم، بی گمان بخشی از این استنتاج، ناظر به تصورات است، یعنی رسیدن از تصورات معلوم به تصورات مجهول. منطق، به طور عموم، و تعریف، به طور خاص است که چگونگی این رسیدن را مشخص کرده و از افتادن در دام خطا و مغالطه های احتمالی جلوگیری می کند.^{۱۱۰} سرانجام، تعریف نه تنها روشی برای رسیدن به

مجهولات تصویری است، بلکه در مواردی، تنها راه و شیوه رسیدن به حقیقت اشیاء است. از آنجا که علم، در اصطلاحی، چیزی جز شناخت حقایق اشیاء نیست، بنابراین تنها شیوه کسب معلومات انسان در علوم نظری تصویری، تعریف است. یعنی، همانگونه که وسیله شناخت حقیقی و یقینی، در تصدیقات نظری، برهان است، تنها راه کسب شناخت حصولی تصویری نظری، نیز تعریف است.

از این رو، ابهام یا چالش در «تعریف» می تواند چالش هایی را در تحصیل تصورات ایجاد کند. به بن بست رسیدن تصورات می تواند سرآغاز بن بست بزرگ در تمامی معرفت های بشر باشد، زیرا تمام قضایا و قیاس ها، به گونه ای، مرکب از تصورات هستند. وقتی مؤلفه های یک مجموعه، از جهتی، دچار ابهام باشد، تمام آن مجموعه، از همان جهت، به نوعی ابهام دچار خواهد شد. همین اهمیت، فیلسوفان و منطقدانان مسلمان را به پرداختن به آن وامی داشت و بخش هایی از بحث تعریف، مثل حد، نه تنها در منابع منطقی، بلکه حتی در بحث های فلسفی نیز راه یافته است که نمونه آشکار آن، الهیات شفاوی ابن سینا است.^{۱۱۶}

واژه شناسی تعریف

اصطلاح «تعریف» معنای عامی دارد، به گونه ای که شامل تعریف های اسمی،^{۱۱۷} حقیقی، تام، ناقص، حد و رسم می شود.^{۱۱۸} اصطلاحات مترادف آن عبارت اند از: الاقوال المعرفة،^{۱۱۹} الاقوال الشارحة،^{۱۲۰} القول الشارح،^{۱۲۱} صناعة الحدود،^{۱۲۲} القول الشارح^{۱۲۳} و التحدید.^{۱۲۴} تعریف را به: «معرف الشیء ما يستلزم معرفة ذلك الشیء»^{۱۲۵} تعریف کرده اند. یا گفته اند: «ما يقال علیه لافادة تصویره».^{۱۲۶}

ابن سینا می گوید: «التعریف هو أن یقصد فعل شیء إذا شعر به شاعر تصور شیئا ما هو المعرف

و ذلك الفعل قد يكون كلاماً و قد يكون إشارة».^{۱۲۷}

بنابراین، تعریف، فعل یا کلامی است که به تصور امر دیگری بیانجامد. اما با این وجود، باید دانست که منظور از استلزام، نوع خاصی از سببیت است، نه هر نوع استلزامی، چنانکه میان دو ضد نیز استلزام است.^{۱۲۸} بنابراین، تعریف، نوعی انتقال یا استلزامی است که سبب مفهوم یا تصور دیگری بشود و این ویژگی در تعریف حدی بر جسته‌تر از دیگر انواع و اقسام تعریف است.

انواع تعریف

تعریف به معنای عام، در یک نمودار کلان، به تعریف حقیقی و تعریف لفظی تقسیم می‌شود و اطلاق لفظ «تعریف» نیز بر آنها از جهت اشتراک در لفظ است. آنگاه تعریف حقیقی به تعریف به حسب الحقیقه و تعریف به حسب الاسم تقسیم می‌شود. تعریف به حسب الحقیقه نیز به حد حقیقی و رسم حقیقی تقسیم می‌شود. تعریف به حسب الاسم نیز به حد به حسب الاسم و رسم به حسب الاسم تقسیم می‌شود. رسم به حسب الاسم یا رسم اسمی به رسم تام و رسم ناقص تقسیم می‌شود.^{۱۲۹} هر چند درباره تفاوت میان انواع پیش گفته، بحث‌های بسیاری قابل طرح است، اما در این فرصت، تنها به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود.

تعریف لفظی و حقیقی

نخستین تقسیم مهم، که در بحث تعریف باید به آن توجه داشت، تفاوت میان تعریف لفظی و غیرلفظی است. تعریف لفظی بیشتر تعریف‌های لغت‌نامه‌ای هستند که نه وظیفه منطق‌دانان، بلکه در گستره کاری زبان‌شناسان و ادیبان است و اگر هم در منطق مطرح شود، نه از این جهت است که بحثی منطقی است، بلکه مقدمه‌ای برای آن است. اما تعریف غیرلفظی که خود، اقسامی دارد، تعریفی است که منطق‌دانان و فیلسوفان به آن‌ها می‌پردازند و هدف آن نیز یادگیری علوم کلی

است. بنابراین، منطق دانان، تعریف مورد نظر خود را، نه تعریف لفظی، بلکه تعریف‌های غیر لفظی می‌دانند؛ تفکیکی که نویسنده میان تعریف‌های زبان‌شناختی و گونه‌های دیگر آن انجام نداده است. آنچه امروزه در غرب درباره تعریف مطرح می‌شود و در مقاله پیش رو آمده بود، بیشتر ناظر به حوزه زبانی تعریف است نه حوزه منطقی آن. توجه به بحث‌های دیگر این مسئله را برجسته‌تر می‌سازد، افزون بر آنکه کارکرد و جایگاه بحث تعریف را نیز به خوبی نشان می‌دهد.

جداسازی تعریف و حد

تفاوت دومی که باید به آن توجه شود، تفکیک و جداسازی حد و تعریف است. اهمیت این تفاوت، که در واقع، به اهمیت اصل بحث تعریف و بیان کارکرد آن نیز باز می‌گردد، از آن رو است که این پرسش بسیار مطرح می‌شود: انسان بیشتر شناخت‌های خود را از راه حواس به دست می‌آورد و کتاب‌های لغت و دایرةالمعارف نیز به یاری انسان آمده‌اند، پس دیگر چه نیازی به بحث تعریف، در منطق و پافشاری بر اهمیت آن است.^{۱۳۰} توجه به این تفاوت، خام بودن این مدعا را به خوبی نشان می‌دهد.

همانگونه که بیان گردید، تعریف، معنای عام دارد، اما حد، اصطلاح خاصی است که طرح و بیان کارکردهای آن بستگی به مقدماتی دارد و اگر انسان این مقدمات ارائه شده از سوی منطق دانان را بپذیرد، ناگزیر است ضرورت منطق، که همان قوانین تفکر است، را نیز بپذیرد که بخشی از آن، به بحث‌های تعریف (حد) برمی‌گردد. این مقدمات عبارت‌اند از:

- (۱) علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود؛ (۲) هر یک از تصور و تصدیق به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود؛ (۳) نظریات از بدیهیات به دست می‌آیند؛ (۴) انسان در دریافت نظریات از بدیهیات، یعنی جریان تفکر، دچار خطا می‌شود؛^{۱۳۱} (۵) منطق، پاسدار و حافظ انسان از خطای

احتمالی در این فرایند است؛ ۶) جدا کردن وجود و ماهیت؛ ۷) جدا کردن ذاتی از عرضی. با پذیرش مقدمات بالا، نه تنها ضرورت منطق، بلکه ذات گرایی در منطق و قلمرو حد نیز روشن می گردد و بسیاری از برداشت های نادرست از منطق و بحث تعریف برداشته می شود، بلکه معلوم می شود که برای رسیدن به ماهیت و حقیقت پاره ای از امور، ناگزیر از بحث تعریف و حد هستیم؛ چنانکه ابن سینا می گوید: «هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر و الروية، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله».^{۱۳۲}

از مقدمات بیان شده، تنها به توضیح برخی از آن ها می پردازیم تا از این راه، ذات گرایی گفته شده در مقاله، روشن و تفاوت حد و بحث های لفظی آشکارتر گردد و نیز معلوم گردد که چرا بحث حد هم طراز برهان است. اما پیش از آن لازم است به تعریفی که منطق دانان معمولاً از «فکر» ارائه کرده اند، توجه کنیم.

تعریف و فکر

تفکر منطقی، اعم از تصور و تصدیق است. یعنی، مجهول گاه تصویری و گاه تصدیقی است. راه های معلوم ساختن مجهولات تصویری، استفاده از تصورات معلوم است، چنانکه راه های معلوم ساختن مجهولات تصدیقی، استفاده از تصدیقات مناسب است. منطق دانان، راه کار معلوم ساختن مجهولات تصویری را «تعریف» نامیده اند که نمونه شاخص آن، حد است: «فإن الفکر كما یجری فی التصورات یجری ایضاً فی التصدیقات، و كما یكون فی الیقینی یكون ایضاً فی الظنی و الجهلی».^{۱۳۳} همانگونه که در تصدیقات و برهان، به تناسب مواد گوناگون و ترتیب چینی آنها، اشکال قیاس پدید می آید، در تصورات و تعریف نیز چنین است و از مواد گوناگون به کار رفته در آن و چگونگی چینی آنها، گونه های مختلف تعریف پدید می آید و این منطق دان است که روشن

می‌کند چه موادی دارای ارزش است و چه موادی نیست، کدام صورت و ترکیب معتبر است و کدام صورت بی‌ارزش است: «و المنطق، هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد، يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهافاكو»^{۱۳۴}، در این اصطلاح، یافتن مواد مناسب، ترتیب مناسب آن‌ها و انتقال از این معلومات برای حل مشکل و یافتن پاسخ برای مجهول است که آن را به صورت فشرده، نوعی حرکت یا انتقال از معلوم به مجهول، اعم از اینکه در تصور باشد یا در تصدیق، می‌نامند. در این حرکت، ممکن است انسان گرفتار دو گونه خطا شود؛ نخست آنکه، ممکن است معلوم مناسب را انتخاب نکند؛ دوم اینکه، معلوم و مواد تفکر ممکن درست باشد، اما ترتیب و چینش آن‌ها نادرست و خطا است. بنابراین ممکن است دو گونه خطا، مانع رسیدن به نتیجه دلخواه شود؛ خطایی که تنها در علم نظری و غیربدیهی ممکن است. تمام علوم حضوری، علوم حصولی جزئی و حدسیات به این معنا، بدیهی شمرده می‌شوند. از این رو، نیازی به منطقی هم ندارد. بنابراین، هم اصطلاح «بدیهی»، اصطلاح خاصی است که ویژه منطقی است و لازم‌هاش این نیست که از جهت معرفت‌شناختی هم بدیهی باشد، و نیز بداهت تصویری و تصدیقی با هم متفاوت‌اند، چنانکه ذاتی باب کلیات و باب برهان با یکدیگر تفاوت دارند.

منطق و صیانت از خطا

با توجه به احتمال پیدایش خطای پیش‌گفته در نظریات، فیلسوفان و منطقدانان مدعی‌اند که منطق و قوانین آن، اعم از تعریف و حجت می‌تواند نگاهبان انسان از خطای احتمالی در تفکر باشد و از این راه، ضرورت پرداختن به منطق، که بخشی از آن بحث‌های مربوط به تعریف است، را نتیجه گرفته‌اند. براین اساس، منطق را علمی می‌دانند که وظیفه آن پیشگیری از خطای در فکر و فراگیری

علوم نظری است: «المنطق صناعة نظریة تشتمل على قوانین تعصم مراعاتها الذهن من الزلل فی کل ما يتصور او يتصدق به».^{۱۳۵}

باز همو منطق را چنین تعریف کرده است: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر».^{۱۳۶}

جدا کردن وجود و ماهیت

مدعای دیگر منطق دانان سنتی آن است که شناخت حقیقی، شناخت حقیقت و ذات اشیاء است. برای تبیین این مقصود، لازم است به تفاوتی که منطق دانان و فیلسوفان میان وجود و ماهیت پذیرفته اند، توجه کنیم. این تقسیم که به گذشته های دور برمی گردد،^{۱۳۷} چنان که پروفیسور ایزوتسو می گوید، در آثار ابن سینا، به صورت کاملاً جدی و تأثیرگذار ظاهر می شود و راه ابن سینا را از ارسطو جدا می کند.^{۱۳۸} آنچه ذهن ارسطو را اولاً و منحصرأً پر کرده «ذوات» یا «ماهياتی» هستند که به راستی موجودند. در این نظام، یک «ذات واقعی» تا آنجا که واقعی است، بنفسه متضمن «وجود» خود است و به سخن دیگر، «وجود» از همان آغاز در مفهوم یک «ذات واقعی» فرض شده است، زیرا یک «ذات واقعی» کمتر از اینکه «وجود دارد»، معنا نمی دهد و تعریف حقیقی از آن ممکن نیست، زیرا شناخت حقیقی، مشروط به دانستن وجود آن است. در چنین نظام مابعدالطبیعی، اهمیت چندانی برای مسئله تمایز و ارتباط میان «ماهیت» و «وجود» باقی نمی ماند، زیرا ماهياتی که وجود ندارند از همان آغاز کنار زده شده اند.^{۱۳۹}

اما، اختلاف «ماهیت» و «وجود» مشغله اصلی فیلسوفان مسلمان، به ویژه فارابی^{۱۴۰} و ابن سینا گردید و قلمرو هستی در نگاه آنان به اموری فراتر از «وجود» نیز گسترش یافت و اعتباراتی برای آن در نظر گرفتند که هر یک احکامی دارد. ابن سینا در الهیات^{۱۴۱} و منطق^{۱۴۲} شفا و اشارات و

تنبیها^{۱۴۳} به این مسئله بسیار پرداخته است تا آنجا که امروزه، در میان فیلسوفان مسلمان، معروف است: «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیت و وجود». ^{۱۴۴} به دلیل همین توجه است که متخصصان در فلسفه مدرسی این تفاوت را به ابن سینا و پیروان وی نسبت می دهند. ^{۱۴۵} در ادامه همین بحث است که رابطه ماهیت و وجود، در فلسفه اسلامی مطرح می شود.

به نظر فیلسوفان و منطق دانان، «ماهیت» مصدر جعلی از «ماهو» است که در اصطلاح فیلسوفان به صورت اسم مصدر (= چستی) به کار می رود. ^{۱۴۶} اصطلاح «ماهو» ناظر به پرسش از حقیقت و ذات اشیاء است که در پاسخ آن ماهیت، بیان می شود. از این رو، ماهیت معمولاً همان حقیقت و ذات اشیاء شمرده می شود که اگر از آن ذات پرسیده شود، در پاسخ گفته می شود: «یسمی الماهیه کلّ ما للشیء، صحّ أنّ یجاب به فی جواب " (ما) هو هذا الشیء "». ^{۱۴۷}

همو در جای دیگری می گوید: «إن الحد قول دال علی الماهیه. یعنی بالماهیه کمال حقیقه الشیء الّتی بها هو ما هو، و بها یتم حصول ذاته». ^{۱۴۸}

بنابراین، ماهیت همان حقیقت و ذات اشیاء است، بدون توجه به اینکه موجود باشد یا نباشد، و بدون آن، ذات هرگز موجود نخواهد بود.

دستاوردهای این بحث این است که: اولاً، تعریف جدی به ماهیت اختصاص دارد. بنابراین، این گونه تعریف را تنها باید در ماهیت به کار برد، آن هم ماهیت مرکب، نه بسیط. ثانیاً، از نظر ابن سینا، تعریف حقیقی و دریافت نوعی شناخت حقیقی نسبت به ماهیت های غیر موجود نیز ممکن است؛ بحث هایی که در آینده به آن ها خواهیم پرداخت.

تقسیم به ذاتی و عرضی

وقتی انسان ماهیات «من حیث هی» را در نظر می گیرد، بدون توجه به اینکه در خارج موجود است

یا معدوم، می بیند که خود او، اوست و هر جا باشد، لوازم او نیز هستند. برای مثال، اگر ماهیت انسان را در نظر آوریم، نه جزئی است، نه کلی، نه موجود است، نه معدوم،^{۱۴۹} با این همه، دارای اوصاف کلی است که او را از غیر انسان جدا می کند؛ انسان غیر از درخت، اسب، سنگ و مانند آن ها است. اوصافی را که انسان در چنین فرضی می پذیرد، یعنی بر آن حمل می شود، همان اوصاف ذاتی است که «ذاتیات» نامیده می شود.^{۱۵۰} در مقابل، اوصافی مانند وجود، کلیت و مانند آن ها، «عَرَضی» هستند. بدین ترتیب، تمام محمولات اشیاء، یا ذاتی آن ها هستند یا عرضیات آن ها: «کل کلی، فاما ذاتی، و اما عرضی».^{۱۵۱}

ابن سینا ذاتی را به صفاتی تعریف کرده است که امکان سلب و جدایی از خود ذات را ندارند: «مالا یصح سلبه و هو ذاتی».^{۱۵۲} در جای دیگری هم در تعریف آن گفته است: «و الذاتی هو الذی یقوم ماهیة ما یقال علیه».^{۱۵۳}

بدین ترتیب، ماهیت این قابلیت را دارد که می توان بدون توجه به تمام مقارنات و عوارض آن بر اساس یک اعتبار، آن را در نظر گرفت. اگر ماهیتی اینگونه در نظر گرفته شود، آن را ماهیت «صرف» نیز می گویند.^{۱۵۴} در این اعتبار، هر چه همراه ماهیت باشد و در تصور نیز امکان جدایی از او نباشد، ذاتیات آن ماهیت شمرده می شود:

الذاتی ما إذا فهم معناه و أخطر بالبال و فهم معنی ما هو ذاتی له و أخطر بالبال معه معالم
یمکن ان تفهم ذات الموصوف الا ان یکون قد فهم ذلك المعنی او لا، کالانسان و الحيوان،
فأنک اذا فهمت ما الحيوان؟ و فهمت ما الانسان؟ فلا تفهم الانسان الا و قد فهمت او لا انه
حيوان.^{۱۵۵}

بنابراین، ذاتی یا ذاتیات اشیاء همان اجزایی هستند که انسان هنگام فهم و شناخت آن، ناگزیر آنها را بشناسد، یعنی آن ها مؤلفه های جدانشدنی آن ذات هستند؛ و باید از راه آن ها، که خود

کلی اند، به توصیف آن ذات پیردازد.^{۱۵۶} به سخن دیگر، این شیء و ذات، در حقیقت، همان اجزاء است، به گونه‌ای که بدون این اجزاء تصور این ذات امکان‌پذیر نیست و به بیان ابن سینا، حتی در توهم نیز جداشدنی نیست: «لایفارق فی الوجود، ولایرتفع فی الوهم.»^{۱۵۷} دلیل این جدانشدن، حتی در تصور نیز روشن است،^{۱۵۸} زیرا، این ذات، چیزی جز اجزای نیست و در واقع، قوام این ذات، به همین اجزا است: «فجميع مقومات الماهية داخله مع الماهية فی التصور، وإن لم یخطر بالبال مفصلة.»^{۱۵۹}

اوصاف یا محمولاتی که ذاتیات اشیاء شمرده می‌شوند، دارای مراتبی است. اما از آنجا که تسلسل، محال است، ناگزیر، جزء اعم به اجزائی پایان می‌گیرد که بالاتر از آن جزء عام نیست؛ همانگونه که جزء خاص نیز به جایی پایان می‌پذیرد. جزء عام را «جنس» و جزء خاص را «فصل» می‌نامند. آنچه در بالاترین سلسله اجناس پیش گفته قرار دارد، همان اجناس عالی اند که مقولات ارسطویی را پدید می‌آورند. بر این اساس، ذاتی و ذاتیات را به ذاتیات عالی، متوسط و سافل دسته‌بندی کرده‌اند. دستگاه جنسی و فصلی، یعنی مقولات ارسطویی برای درک همین امر طراحی شده است. این نوع ذاتی را، «ذاتی مقوم» نیز می‌گویند. به نظر فیلسوفان و منطق‌دانان، اینگونه ذاتیات محدود به جنس و فصل و نوع است.^{۱۶۰}

در مقابل، محمولات عرضی نیز دو گونه است: محمولات عرضی عام و محمولات عرضی خاص. از این رو، تمام محمولات بر یک کلی، که خود نیز کلی است، از پنج فرض بیرون نیست که نتیجه آن کلیات پنجگانه است؛ یا این کلی بر ذات دلالت می‌کند یا بر غیر ذات، یعنی امری خارج از ذات. در صورت اول، یا بر تمام ماهیت و ذات دلالت دارد، یا بر جزئی از ماهیت. صورت اول، که بر تمام ذات دلالت دارد، نوع است. در صورت دوم، که بر جزء ماهیت و ذات دلالت دارد، یا آن جزء عام است، که جنس می‌شود یا بر ذاتی اخص دلالت دارد، که فصل است. در صورتی که بر امری

خارج از ذات دلالت دارد؛ یا آن امر عام است و شامل این ماهیت و ماهیت‌های دیگر هم می‌شود، یا آن امر خارجی، ویژه این ماهیت است. صورت اول، عرض عام است و صورت دوم، عرض خاص.^{۱۶۱}

ذات‌گرایی

با توجه به بحث‌های مطرح شده، روشن می‌شود که این نوع از تعریف، مستلزم ذات‌گرایی است. ذاتی‌گرایی به این معنا است که اشیاء، ذات و ذاتیاتی دارند و شناخت ما از راه همین ذاتیات به دست می‌آید. یعنی، هم‌چنان که اگر اشیائی در خارج موجود شوند، ناگزیر باید علت آن‌ها در خارج موجود باشد، اگر چیزی، مثل ماهیت، در ذهن موجود شود، ناگزیر باید اجزای آن نیز در ذهن موجود شود: «لا تتصور الماهية في الذهن دون تقدم تصورها.»^{۱۶۲} و این اجزاء همان ذات آن شیء را تشکیل می‌دهد. بنابراین، شناخت ذات بدون شناخت مؤلفه‌های آن ناممکن است. در نتیجه، شناخت حقیقی آن است که از راه ذات آن شیء، که چیزی بیش از مؤلفه‌های ذاتی آن نیست، صورت گیرد.

اگر گفته‌اند: «اعلم أن كل شيء له ماهية، فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان أو متصوراً في الأذهان، بأن يكون أجزاءه حاضرة معه.»^{۱۶۳} منظور همین نوع از اجزاء است، نه هر نوع جزئی. از این رو، ذات‌گرایی مستلزم آن است که اشیاء، دارای ذات و اموری عرضی هستند. ذات هر شیء را همان مؤلفه‌های اصلی یا ذاتیات آن تشکیل می‌دهد.

اما از همین بحث، این نکته نیز روشن می‌شود که هر نوع تعریفی مستلزم ذات‌گرایی^{۱۶۴} نیست، بلکه تنها نوع خاصی از آن، یعنی تعریف حدی، چنین است. بنابراین، این سخن که تعریف ارسطویی یا سینوی لزوماً تعریف ذات‌گرایانه است، نادرست است؛ افزون بر اینکه، به باور این

فیلسوفان ذات‌گرایی در مواردی، ناگزیر است. شناخت حقیقت و ذات یک امر، باید از راه خاص آن صورت گیرد که همانا، شناخت اجزاء ذاتی آن امر است. بنابراین، ذات‌گرایی مستلزم «ذاتی‌گرایی» نیز هست، اما این ذات‌گرایی درست همان ذاتی‌گرایی نیست. به سخن دیگر، منظور از «ذاتی»، ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب کلیات پنجگانه. این نوع از ذاتی، عرضیات باب کلیات پنجگانه را نیز دربر می‌گیرد. از این روست که ذات‌گرایی، اعم از ذاتی‌گرایی است.

تعریف و تعلیل و تبیین

با توجه به مطالب گفته شده، روشن شد که یافتن معلوم مناسب و ترتیب‌دادن آن‌ها، یعنی فکر، برای فراگیری علوم، علت است. یعنی اگر مقدمات مناسب به گونه‌ای درست ترتیب یابند، از آن، معلولی به دست می‌آید که همان تصور یا تصدیق تازه خواهد بود. اما گونه دیگری از علیت را نیز می‌توان در بحث تعریف به آن افزود. اگر مقدمات لازم، ذاتی مجهول باشد، یعنی از اجزای تشکیل دهنده ذات آن باشند، این اجزاء، علل «درونی» آن ذات شمرده می‌شوند. بنابراین، فهم یک ماهیت، به معنای شناخت یک ذات، نه صرف ادراک آن، که امر متغیری است، به فهم علل آن بستگی دارد و این علل همان اجزای تشکیل دهنده آن هستند. با این شیوه است که تعریف به تعلیل و تبیین فروکاسته می‌شود. از این رو، در توصیف تعریف گفته‌اند که اگر بناست ذاتی را بشناسیم، لازم است علل آن را بدانیم: «وهو الذی یکون مفهما للذات الموجودة بعلتها»^{۱۶۰} بنابراین، شناخت حدی، شناخت از راه علت است و علیت به یک معنا به تبیین معلول است یعنی فهم معقول آن. در واقع، بیان اجزای یک ذات به تبیین آن می‌انجامد که تصور و مفهوم تازه‌ای را در پی دارد.

قاعده ذوات الاسباب

بدین ترتیب، اگر بخواهیم ماهیتی در ذهن موجود شود، یعنی آن را بشناسیم، ناگزیر باید «علل

قوام» آن، که در برابر «علل وجود» است، در ذهن موجود شود. یعنی، با پذیرش دو مقدمه، مقصود اثبات می‌گردد: (۱) ذاتیات ماهیت‌ها، علل و اسباب آن‌ها هستند؛ (۲) این قاعده معروف که: «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»^{۱۶۶}.

با توجه به مطالب پیش گفته، روشن است که: اولاً، ذاتیات اشیاء، علل مقوم و اسباب این اشیاء هستند. ثانیاً، اگر بناست حقیقت هر چیزی را درست بشناسیم، این شناخت ناگزیر باید از راه سبب و علل آن باشد. اگر این دو مقدمه را بپذیریم، باید پذیرفت که شناخت یک ماهیت تنها به شناخت اجزای آن است.^{۱۶۷} ملاصدرا در این باره می‌گوید: «فإذا نظرت إلی ماهیته من حیث هی هی فلا یحتاج فی تعقل ماهیته - إلا إلی أجزاء ماهیة من جنسه و فصله».^{۱۶۸} و برخلاف دیدگاه نویسنده مقاله، که غایت رانیز از علل درونی می‌داند، این اجزاء، همان جنس و فصل یا چیزی مثل جنس و فصل است.

بنابراین، تنها راه و ابزار موجودیت ذهنی ماهیت‌ها، یعنی شناخت حصولی آن‌ها، شناخت اجزای آن‌ها است. به بیان ابن‌سینا، برای رسیدن به این نوع شناخت جز نظر و فکر، راه دیگری وجود ندارد، مگر پیامبران که به خزانه معقولات پیوسته‌اند: «هذه الصناعة فلا غنی عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية، إلا أن یكون إنساناً مؤیداً من عند الله».^{۱۶۹}

ذات‌گرایی و قانون کلی

هدف ارسطو و ابن‌سینا از برهان و حد، دانستن حقایق اشیاء و از این رهگذر، رسیدن به معیار کلی است. از این رو، می‌کوشند تا مبنایی برای تبیین این قانون کلی بیابند؛ کاری که به باور آنان، ناممکن است، مگر اینکه انسان بتواند به حقایق اشیاء راه یابد. از این رو، امروزه نیز کسانی هستند که در فلسفه علم، هوادار ذات‌گرایی‌اند. به بیان دیگر، افلاطون مدعی بود که شناخت حقیقی، شناخت

«مثل» است، اما ارسطو و ابن سینا که نمی‌توانستند نظریه او را بپذیرند، برای تبیین قانون کلی، ذات‌گرایی را مطرح کردند. بر اساس نظر فیلسوفان مشائی، اگر بخواهیم قانونی کلی ارائه کنیم، ناگزیر باید به شناخت حقیقی اشیاء دست یابیم و این شناخت تنها از راه شناخت ذات و ذاتیات اشیاء ممکن است. بنابراین، در نظر مشائیان، ارائه قانون و معیار کلی درگرو رسیدن به حقیقت اشیاء است و درک حقیقت اشیاء، یا به دریافت حضوری آنهاست که در علوم عمومیت ندارد، یا از راه درک و شناخت اجزای تشکیل‌دهنده آنهاست. زیرا آنان نیز همچون افلاطون پذیرفته بودند که حواس تنها توان درک امور متغیر را دارد، که نمی‌توانند معیاری برای ارائه قوانین کلی شمرده شوند.

تعریف (حد) و مباحث مفهومی و لفظی

با توجه به مطالب گفته شده، روشن گردید که میان تعریف، به این معنا، و مباحث لفظی هیچ‌گونه سازگاری و شباهتی نیست. زیرا مباحث لفظی ناظر به الفاظ، اما بحث تعریف و حد، نه به الفاظ، که ناظر به حقیقت اشیاء است: «إنما تلحظ فیها المعانی و حدها.»^{۱۷۰} افزون بر آن، می‌توان مدعی شد که بحث حد حتی با بحث مفاهیم هم بی‌ارتباط است، زیرا مقصود از حد، رسیدن به حقیقت اشیاء است، نه رسیدن به مفاهیم اشیاء. از این روست که گروهی از فیلسوفان مسلمان، «تعریف مفهومی» را نیز مطرح کرده‌اند.^{۱۷۱} بنابراین، لازم است به جدا کردن سه حوزه‌ای بپردازیم که در مقاله انجام نشده است: حوزه متافیزیکی، که از نظر منطق دانان سنتی، منطق ارسطویی، ابزار یا جزء آن است؛ حوزه مفهومی، که در قلمرو منطق است و سرانجام حوزه لفظی که حیطة کار زبان‌شناسان و ادیبان است. حوزه متافیزیکی با عینیت^{۱۷۲} سروکار دارد و بحث‌هایی که ابن سینا در الهیات شفا و ارسطو در کتاب متافیزیک انجام داده و به واکاوی درباره ماهیت حد پرداخته است، همگی، ناظر

به حد ماهوی یا متافیزیکی است. اما آنچه که این فیلسوفان در کتاب‌های منطقی انجام داده‌اند، حد منطقی یا تعریف ناظر به ماهیت منطقی است. این نوع از تعریف، ناظر به مفاهیم است که نمونه برجسته آن، تعریف مفهومی است. با این همه، ارتباط بحث تعریف با تحلیل و ترادف، تقسیم و ترکیب، که شاخه فلسفی، یعنی فلسفه تحلیلی معاصر در غرب، ناظر به آن است، بیشتر ناظر به تعاریف لفظی است که سطح پایین از تعریف را مورد توجه قرار می‌دهد. بنابراین، صحبت از ماهیت در منطق دقیقاً ناظر به ماهیت مطرح در متافیزیک نیست. مقصود از ماهیت در منطق به واقع همان مفاهیم است. اگر سخن از اجزاء و ذاتیات است، منظور اجزا و ذاتیات مفهومی است.

نتیجه

با توجه به آنچه ارسطو و سپس فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند، روشن است که تعریف، گونه‌های مختلفی دارد که مهم‌ترین آن‌ها جدا کردن سه حوزه لفظی، مفهومی و ماهوی است، که حوزه ماهوی، خود، اقسامی دارد و هر یک به تناسب هدف و ابزار آن، دارای کاربردهای خاص است، هم چنان که شناخت‌های تصویری و تصدیقی انسان، دارای مراتب است. بنابراین، نمی‌توان کلیت تعریف را محکوم به یک حکم دانست، بلکه لازم است حوزه‌های مختلف آن را از یکدیگر جدا کرد.

گونه‌ای از تعریف، که به شناخت حقیقی می‌انجامد و نتیجه آن، نظریه و قانون کلی است، مستلزم نوعی فکر است؛ و از این رو، می‌توان در آن احتمال خطای منطقی را مطرح کرد. به این دلیل، ناگزیر از قوانینی است که عهده‌دار پیشگیری از خطای احتمالی باشد. این قوانین، در تصورات، تعریف است. بنابراین، از نظر مشائیان، تعریف در حوزه خاصی، می‌تواند موجب معرفت و شناخت حقیقی گردد، به گونه‌ای که شناخت این امور از هیچ راه دیگری ممکن نیست و

این راه، همان شناخت ذاتیات اشیای مرکب است.

اما آنچه امروزه در غرب مطرح است، بیشتر ناظر به حوزه لفظی تعریف است که نه بخشی از منطق، بلکه مقدمه‌ای برای آن است. هر چند فیلسوفان تحلیلی، به تحلیل مفهومی نیز توجه نموده و آن را نیز شرح و تبیین کرده‌اند. بنابراین، نمی‌توان ذات‌گرایی در تحلیل را، همان ذات‌گرایی مورد نظر ارسطو و ابن‌سینا دانست، بلکه ذات‌گرایی، خود می‌تواند نحله‌های گوناگون داشته باشد. همنشین ساختن تعریف‌های لفظی با تعریف‌های حدی از دیگر ایرادهای مقاله حاضر است. با توجه به مباحث افزوده شده بر اصل مقاله، می‌توان درباره نقدهای مطرح شده قضاوت واقع‌بینانه‌تر داشت و تفاوت در برداشت ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان را با برداشتی که فیلسوفان امروز غرب دارند، به خوبی مشاهده کرد.

پی نوشت ها

1. *Encyclopedia of philosophy*, Edited by Paul Edwards, Macmilan publishing CO, New York, 1967 vol. 1-2, pp214- 223.

2. Raziel Abelson .

3. conceptual re - examination.

۴. Essentialist که به اختصار «E-type» نامیده می شود.

۵. Prescriptive که به اختصار «P-type» نامیده می شود.

۶. Linguistic که به اختصار «L-type» نامیده می شود.

7. descriptive statements.

8. infallible.

9. intellectual vision.

10. intuition.

11. reflection.

12. conceptual analysis.

13. incorrigible.

14. Euthyphro.

15. Richard Robinson.

16. Robinson, Richard, *Plato s Earlier Dialectic*. Ithaca, N.Y. , 1941, p 62.

17. Forms.

18. opinion.

19. model.

20. copy.

21. metaphors.

22. real definition.

23. nominal definition.

24. statements of fact.

25. internal.

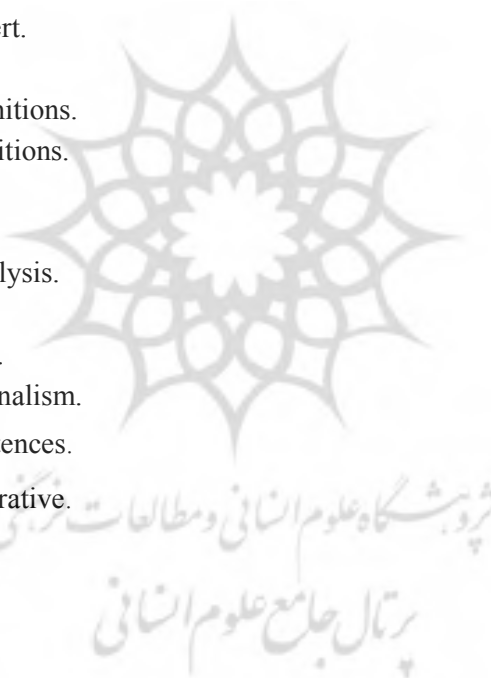
26. external.

۲۷. اینکه ارسطو غایت را نیز از علل درونی بداند، جای تأمل دارد، چنانکه فیلسوفان مسلمان، آن را علت بیرونی

می دانند. بنابراین، تعریف به تعلیل فرو کاسته می شود، چنانکه شرح خواهیم داد، اما منظور از آن، علت مادی و

صوری است. (مترجم)

28. incidental.
29. necessity.
30. Aristotle, Works , W. D. Ross ,ed .Oxford , 1928Posteriori Analytics , 90a.
۳۱. در بخش نقد، علیت درونی را توضیح بیشتری خواهیم داد.
32. theoretical explanation.
33. Scientific knowledge.
34. demonstration.
35. Ibid. 90b.
36. dualism.
37. inner world.
38. outer world.
39. Heinrich Rickert.
40. reflection.
41. analytical definitions.
42. synthetic definitions.
43. introspection.
44. intuition.
45. conceptual analysis.
46. sight.
47. self- certifying.
48. logic phenomenalism.
49. imperative sentences.
50. sentences declarative.
51. syntactic.
52. semantic.
53. nominalis.
54. formalist.
55. therapeutic.
56. market-place Idols.
57. Bacon, Francis, *Novum Organum*, in Works, J. Spedding, ed. London, 1901, vol. 4Paragraph 59.
58. Hobbes, Thomas ,Leviathan .Book 1,Secs 2-4.
59. theory of knowledge.



60. *Oeuvres*, 14 vols., Leon Brunschvicg and E. Boutroux, ed., Paris, 1904-1914.
61. *principia mathematica*.
62. Russel, Bertrand, and Whitenhead, A. N., *Principia Mathematica*, Cambridge, 1910 vol . 1, p 11.
63. syntactical.
64. *Ibid.* p 12.
65. nonsyntactical attitude.
66. Quine, *Philosophical Analysis*, New Yourk , 1949 p 252.
67. *The structure of Appearance*, Cambridge ,Mass , 1951, p 3.
68. Rudolf Carnap.
69. Hempel .
70. informative definition.
71. rational reconstructions.
72. Rudolf Carnap, logical syntax of language , p 23.
73. system of logic.
74. J. S. Mill , *System of logic* , London , 1879, p.86.
75. verbal proposition.
76. *Ibid.* p 91.
77. *Ibid.* p 92.
78. *Ibid.* p 91.
79. G. E. Moore , *Principia Ethica* , Cambridge , 1913 p. 7.
80. *Ibid.* p 8.
81. Morton white.
82. Morton white, *Reuion in Philosophy* , p 184.
83. G. E. Moore, Reply to my Critics in: *The Philosphy of G.E. Moore*, p. 664-665.
84. concept analysis.
85. usage.
86. use.
87. Gilbert Ryle.
88. Ordinary Language, in: *Philosophical Rewiew*, vol . 42 1953.
89. nonnaturalists.
90. values.

91. emotivists.
92. Ryle, *The Concept of Mind*, ch. 2.
93. contextualist.
94. criteria.
95. referring rules.
96. syntactical rules.
97. discursive rules.
98. pragmatic-contextualist.
99. reinterpreted.
100. logical grammar.
101. contextual.
102. recursive.
103. synonym.
104. conciseness.
105. jurisprudence.
106. contractual language.
107. informal contexts.
108. explicit.
109. axioms.
110. postulates.
111. implicit.
112. partial.
113. recursive.
114. operational.

۱۱۵. به این اعتبار است که منطق را به علمی تعریف کرده‌اند که وظیفه آن صیانت از خطا است. (فارابی، *المنطقیات*،

ج ۳، ص ۴۳۴؛ شمس‌الدین شهرزوری، *شرح حکمه الاشراق*، ص ۳۴؛ علامه حلی، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة*

الشمسية، ص ۱۸۷؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۹).

۱۱۶. ر.ک: فصل‌های هفتم تا نهم از مقاله پنجم هیات شفا.

۱۱۷. گاه از تعریف اسمی با عنوان شرح الاسم (شرح منظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ج ۱، ص ۱۸۹؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۱۲). گاه نیز از آن با عنوان شرح اللفظ یاد شده است (ابوالبرکات بغدادی، کتاب المعبر، ج ۱، ص ۶۳؛ ابوحامد غزالی، محک النظر، ص ۱۳۵).
۱۱۸. ر.ک: ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۲۹ و ۴۲؛ همو، کتاب النجاة، ص ۱۵۹؛ ابوالعباس لوکری، بیان الحق بضمان الصدق، ص ۱۸۷؛ ابن رشد، تلخیص کتاب البرهان، ص ۱۵۵؛ فخررازی، منطق الملخص، ص ۱۰۱.
۱۱۹. ابوالبرکات بغدادی، همان، ج ۱، ص ۱۶.
۱۲۰. عمر بن سهلان ساوی، کتاب البصائر التصیریة، ص ۳۰؛ ابوالثناء محمود الاصفهانی، مطالع الانظار فی شرح طوالع الانوار، ص ۱۳.
۱۲۱. ابن رشد، همان، ص ۱۵۵.
۱۲۲. ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۴۴.
۱۲۳. طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۱۵؛ علامه حلی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۳۰۲؛ ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۱۰.
۱۲۴. ملاعبداللہ یزدی، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۲۳؛ منطق ارسطو، ج ۱، الجزء الثانی، ص ۴۳۲؛ فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۳۲۹.
۱۲۵. ابوالثناء محمود الاصفهانی، همان، ص ۲۱ و ۲۲.
۱۲۶. ملاعبداللہ یزدی، همان، ص ۵۰.
۱۲۷. ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۲۹.
۱۲۸. قطب الدین رازی، شرح الشمسیة، ص ۲۰۹.
۱۲۹. ر.ک: ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۴۴.
۱۳۰. جلال الدین سیوطی، صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، ص ۲۰۳-۲۱۸.
۱۳۱. قطب الدین رازی و دیگران، شروح الشمسیة، ص ۵۵.
۱۳۲. ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۲۰.
۱۳۳. قطب الدین رازی، تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، ص ۵۴؛ شروح الشمسیة، ص ۱۱۷.
۱۳۴. ابن سینا، النجاة، ص ۸؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۵.

۱۳۵. فارابی، *المنطقیات*، ج ۳، ص ۴۳۴؛ شمس الدین شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۴؛ علامه حلی، *القواعد الجلیة*، ص ۱۸۷؛ طوسی، *شرح الاشارات*، ج ۱، ص ۹.
۱۳۶. فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۳۳۴.
۱۳۷. ر.ک: ارسطو، *متافیزیک*، ص ۲۱۱ به بعد؛ همو، *منطق*، تحقیق فرید جبر، ج ۱، ص ۲۶ به بعد؛ همان، ص ۵۶۹.
۱۳۸. توشی هیکوایزوتسو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه جلال الدین مجتبی، ص ۵۳.
۱۳۹. همان.
۱۴۰. در برخی آثار منسوب به فارابی نیز می توان چنین تفاوت هایی را به روشنی دید. (*فصوص الحکم*، ص ۴۷)، اما به این دلیل که انتساب این آثار به وی همراه با تردید است، ذکر نگردید.
۱۴۱. فصل اول از مقاله پنجم.
۱۴۲. ابن سینا، *المدخل*، فصل دوازدهم.
۱۴۳. «الشیء قد یکون معلولا باعتبار ماهیته و حقیقته - و قد یکون معلولا فی وجوده» ابن سینا، «الاشارات» در: طوسی، *شرح الاشارات*، ج ۳، ص ۱۱.
۱۴۴. میرداماد، *قیسات*، ص ۱۵۲؛ سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۲، ص ۶۴.
۱۴۵. توشی هیکوایزوتسو، همان، ص ۴۸.
۱۴۶. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۳۳۶.
۱۴۷. فارابی، *کتاب الحروف*، ص ۱۱۶.
۱۴۸. ابن سینا، *الشفاء البرهان*، ص ۵۲.
۱۴۹. همو، *المدخل*، فصل دوازدهم.
۱۵۰. درباره حقیقت ذاتی، اختلاف هایی است. جهت آگاهی از آنها ر.ک: فخررازی، *منطق الملخص*، ص ۴۴.
۱۵۱. ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۱.
۱۵۲. همو، *الشفاء المدخل*، ص ۳۶.
۱۵۳. همو، *النجاة*، ص ۱۱.
۱۵۴. محمدتقی مصباح یزدی، همان، ج ۱، ص ۳۰۹.
۱۵۵. بهمنیار، *التحصیل*، ص ۱۰.
۱۵۶. فخررازی، *شرح عیون الحکمة*، ص ۵۹.

۱۵۷. ابن سینا، النجاة، ص ۱۱.

۱۵۸. ابن سینا اوصاف و محمولات یک شیء را به چند دسته تقسیم می‌کند: «فقد بان لك من هذا أن من الصفات ما يصح سلبه وجودا، و منها ما يصح سلبه توهملا في الوجود، و منها ما يصح سلبه توهما مطلقا، و منها ما لا يصح سلبه بوجه و هو عارض، و منها ما لا يصح سلبه و هو ذاتي» (ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۳۶).

۱۵۹. همو، «الاشارات» در: طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۴۴.

۱۶۰. اما ذاتی، اصطلاحات دیگری نیز دارد. یکی از آنها، اصطلاح ذاتی باب برهان است. گاه در باب موضوعات علوم به کار می‌رود و گاه در باب مطالب؛ گاه در منطق مطرح می‌شود و گاه در فلسفه، که به نظر می‌رسد بررسی این موارد نیاز به فرصت بیشتری دارد.

۱۶۱. ر. ک: طوسی، اساس الاقتباس، ص ۲۲-۲۳.

۱۶۲. ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۳۵.

۱۶۳. ابن سینا، «الاشارات» در: طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۴۳؛ بهمنیار، همان، ص ۱۱؛ شرح کتاب القبسات، ص ۲۵۷.

164. essentialism.

۱۶۵. ابن رشد، همان، ص ۱۵۵.

۱۶۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، ج ۲، ص ۳۶۳.

۱۶۷. نظر صدرا این است که این قاعده کلی ویژه علم حضوری است، اما مرحوم طباطبایی معتقد است که مجرای این قاعده، علم حصولی است. (ر. ک: اسفار، ج ۶، ص ۲۳۰-۲۲۹ و حاشیه طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۳۹۶).

۱۶۸. ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۳۹۷.

۱۶۹. ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۲۰.

۱۷۰. همان، ص ۲۲.

۱۷۱. شمس‌الدین محمد شهرزوری، رسائل الشجرة الهیة فی علوم الحقایق الربانیة، ص ۹۷-۹۸.

172. Objectivity .

منابع

١. ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، قاهره، الهيئة المصرية، ١٩٨٢.
٢. ابن سينا، الشفا، المدخل، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.
٣. —، كتاب النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٧٩.
٤. —، منطق المشرفيين، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ق.
٥. —، الشفا، الالهيات، به تحقيق سعيد زايد و...، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.
٦. —، الشفا، البرهان، به تحقيق سعيد زايد و...، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق.
٧. ارسطو، منطقي، ج ١، حقهه و قدمه عبدالرحمن بدوي، الجزء الثاني، وكالت المطبوعات، الكويت، دارالقلم، بيروت، ١٩٨٠م.
٨. اصفهاني، ابوالثناء محمود، مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار، تركيه، بي نا، ١٣٠٥ق.
٩. ايزوتسو، توشي هيكو، بنياد حكمت سبزواري، ترجمه جلال الدين مجتبوي، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٥٩ش.
١٠. بغدادي، ابوالبركات، كتاب المعتمبر، ج ١، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ١٣٧٣ش.
١١. حلي، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم، بيدار، ١٣٨١ش.
١٢. —، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، قم، مؤسسة نشر الاسلامي، ١٤١٢ق.
١٣. ساوي، عمر بن سهلان، كتاب البصائر النصيرية، تهران، شمس تبريزي، ١٣٨٣ش.
١٤. سبزواري، ملاهادي، شرح منظومه، ج ١، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، نشر ناب، ١٣٦٩ش.
١٥. سيوطي، جلال الدين، صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٣٦٦ق.
١٦. شهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢ش.
١٧. شيرازي، صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، ج ٢، بيروت، داراحياء التراث، ١٩٨١م.
١٨. شيرازي، قطب الدين وديگران، شروح الشمسية، [بي جا]، الشركة شمس المشرق الخدمات الثقافية، [بي تا].
١٩. طوسي، نصيرالدين، شرح الاشارات و التنبهات، ج ١، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٤ش.
٢٠. —، اساس الاقتباس، به تصحيح مدرس رضوي، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٦١ش.
٢١. غزالي، ابو حامد، محك النظر، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٤م.

۲۲. فارابی، ابونصر، *المنطقیات*، ج ۳، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.
۲۳. —، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
۲۴. رازی، فخرالدین محمد، *شرح عیون الحکمة*، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳ش.
۲۵. —، *منطق الملخص*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲ش.
۲۶. لوکری، ابوالعباس، *بیان الحق بضمان الصدق*، تهران، مؤسسه اندیشه بین الملل و تمدن اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴ش.
۲۹. یزدی، حسین بن عبدالله، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۳۶۳ش.
30. Aristotle. *Works*. Edited by W. D. Ross. Oxford, 1928.
31. Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*, 2nd ed. London: Gollancz, 1946.
32. Bacon, Francis. *Novum Organum*. In *Works*, Vol. IV, edited by J. Spedding. London, 1901.
33. Black, Max. *Problems of Analysis*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1954.
34. Carnap, Rudolf. *Introduction to Semantics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
35. Carnap, Rudolf. "Testability and Meaning." *Philosophy of Science*, 1936.
36. Carnap, Rudolf. "The Two Concepts of Probability." *Philosophy and Phenomenological Research*, 1945.
37. Carré, M. H. *Realists and Nominalists*. Oxford: Oxford University Press, 1946.
38. Church, Alonzo. "Definition." In *Dictionary of Philosophy*, edited by D. D. Runes. New York: Philosophical Library, 1942.
39. Copi, I. M. *Introduction to Logic*. New York, 1948.
40. Descartes, René. *Rules for the Direction of the Understanding*. In *Works*. Vol. I, Translated by E. S. Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge, U.K. 1911.
41. Dewey, John, and A. F. Bentley. "Definition." *Journal of Philosophy* Nom.44, 1947.
42. Dubs, Homer H. *Rational Induction*. Chicago: University of Chicago Press, 1930.
43. Frege Gottlob. *Translations from the Writings of Gottlob Frege*, edited by P. T. Geach and Max Black. Oxford, 1952.

44. Goodman, Nelson. *The Structure of Appearance*. Ch.1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1951.
45. Hempel, C. G. *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
46. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Book I.
47. Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen and Goverts, 1948.
48. Husserl, Edmund. *Ideas*. Vol. I, Translated by W. R. Boyce Gibson. New York: Macmillan, 1931.
49. Kant, Immanuel. "Introduction." In *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith. London, 1929.
50. Kaplan, Abraham. "Definition and Specification of Meaning." *Journal of Philosophy*, Nom. 43 (1946).
51. Lenzen, Victor. "Successive Definition." In *Procedures of Empirical Science*. Chicago, 1938.
52. Lewis, C. I. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Salle, IL: Open Court, 1946.
53. Locke, John. *Essay concerning Human Understanding*, Vol. I, Edited by A. C. Fraser. Oxford, 1894.
54. Maritain, Jacques. *Philosophy of Nature*. Translated by I. Byrne. New York: Philosophical Library, 1951.
55. Mill, John Stuart. *A System of Logic*. London, 1879.
56. Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge, U.K., 1913.
57. Moore, G. E. "Reply to My Critics." In *The Philosophy of G. E. Moore*, edited by P. A. Schilpp, 660–667. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1942.
58. Pepper, S. C. "The Descriptive Definition." *Journal of Philosophy* 43 (1946).
59. Plato. *The Dialogues of Plato*. Translated by Benjamin Jowett., *Euthyphro, Meno, Republic, Sophist, and Theaetetus*;
60. Quine, W. V. "Truth by Convention." In *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*. London and New York: Longmans, Green, 1936.
61. Rickert, Heinrich. *Zur Lehre von der Definition*. Tübingen, 1929.
62. Robinson, Richard. *Definition*. Oxford, 1954.

63. Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1941.
64. Russell, Bertrand, and A. N. Whitehead. *Principia Mathematica*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1910 Vol. I.
65. Scriven, Michael. "Definitions, Explanations, and Theories." In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science II*, edited by H. Feigl, G. Maxwell, and M. Scriven, 99–195. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.
66. Scriven, Michael. "Definitions in Analytical Philosophy." *Philosophical Studies*, 1954.
67. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1953.

